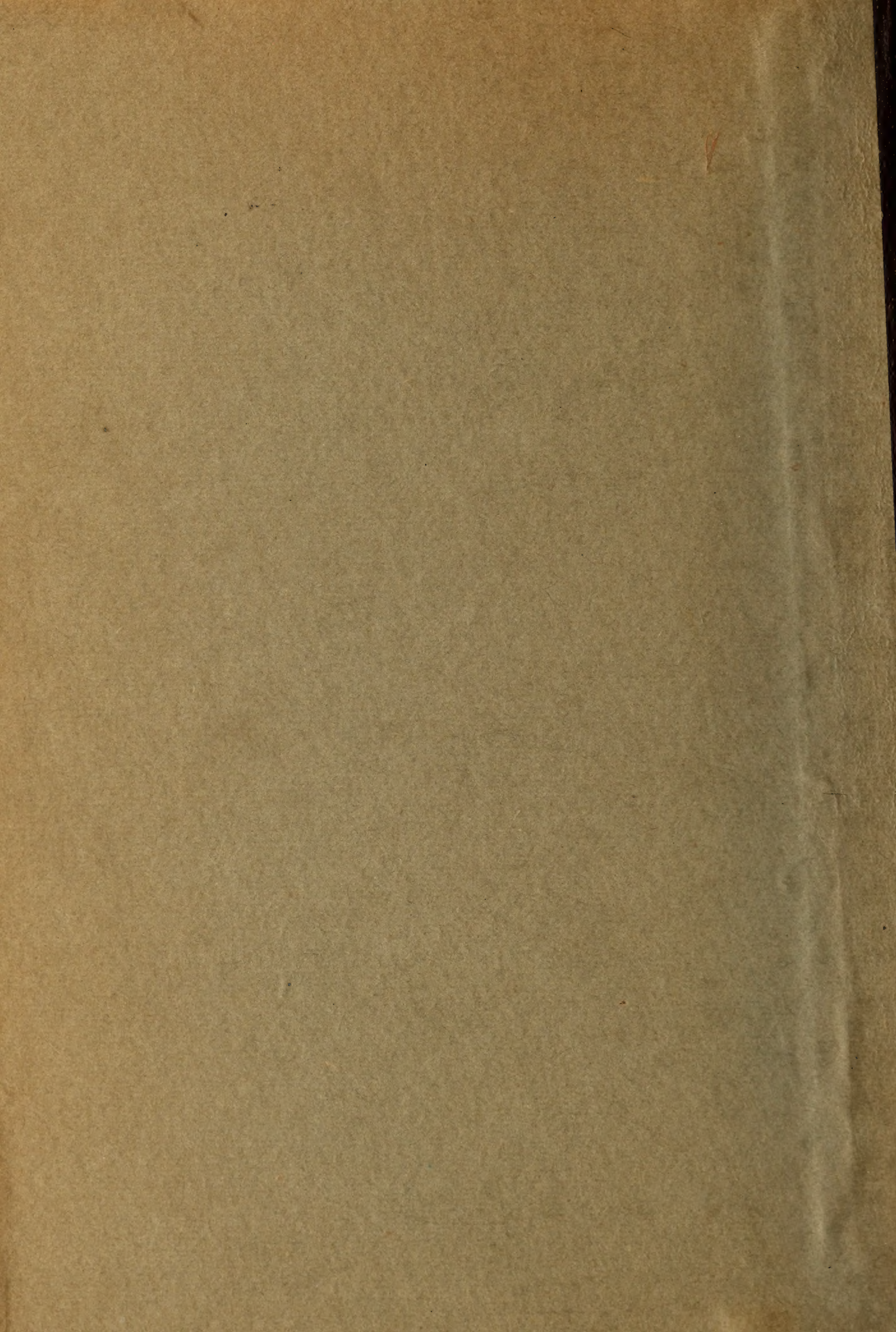
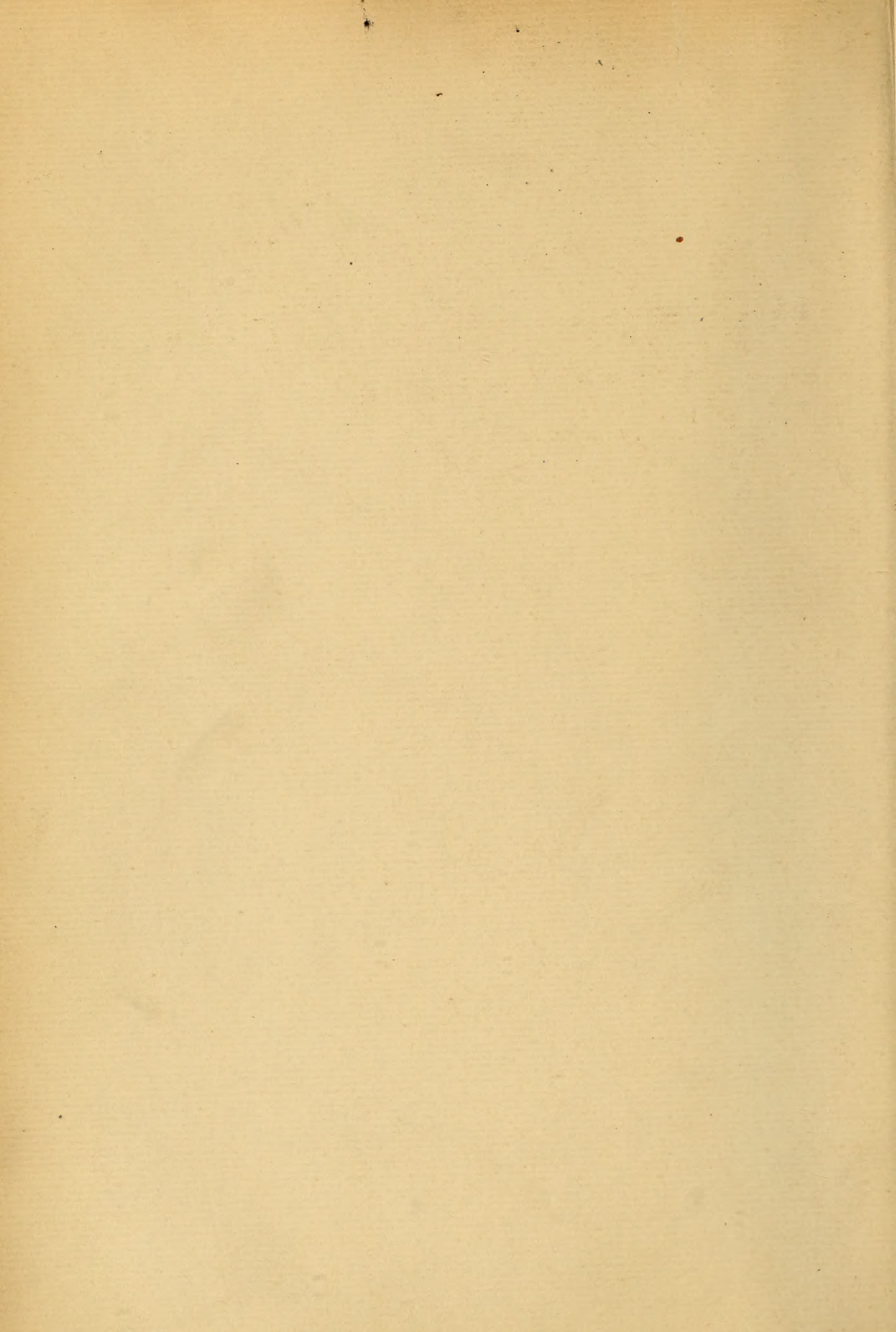






Das

Gilgamesch-Epos

in der Weltliteratur

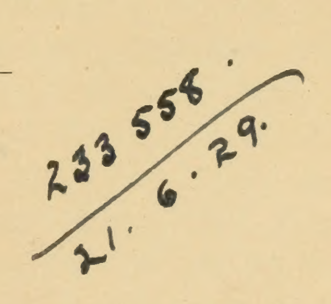
von

P. Jensen
ord. Professor an der Universität Marburg.

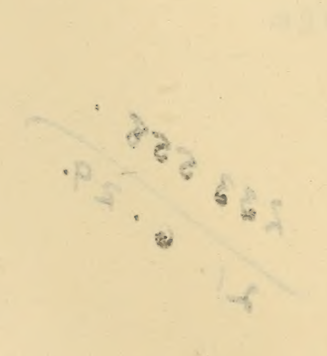
Zweiter Band:

Die israelitischen
Gilgamesch-Sagen in den Sagen der Weltliteratur.

Mit einem Ergänzungsheft,
worin unter anderem vier Kapitel über die
Paulus-Sage.



Marburg a. L.
Verlag von Adolf Ebel
1928.



Meinen verehrten Kollegen

CLEMENS SCHAEFER

Breslau

und

WALTER TROELTSCH

Marburg

ein

Denkstein der Erkenntlichkeit.



Ein Wort an die wahrhaft Wahrhaftigen.

Der erste Band dieses Werkes erschien im Jahre 1906. Wenn dessen Fortsetzung nicht eher als heute, mehr als 20 Jahre später, in die Öffentlichkeit hinauszutreten beginnt, so sind daran große Schwierigkeiten schuld, die erst neuerdings, wenigstens in der Hauptsache, überwunden werden konnten. Dazwischen verflossen lange Jahre der Unbill und der Schmach, wie sie sonst wohl nur selten ein vom Glück begünstigter Forscher zu durchleben hatte. Es läge nahe genug, all das Erlebte hier nicht unbesprochen zu lassen, um eine seltsame Gelehrtenwelt unserer Tage zur Warnung künftiger gefährdeter Entdecker im Bilde festzuhalten. Aber davon hören hieße mit mir in ein Inferno von Leichtfertigkeit und Ungerechtigkeit hinuntersteigen; und dafür wird kaum jemand auch nur Zeit genug haben. So schweige ich denn, schweige ich von ungezählten für einen weitesten Kreis tief beschämenden Erlebnissen, schweige von ungezählten Namen, deren Träger sich zu unseren Besten zählen, die zu Unrecht das Vertrauen der Menge genießen.

So wenig wie der erste Band etwas Vollkommenes, in jeder Beziehung Endgiltiges bedeutete, bedeuten konnte, so wenig tut es die Fortsetzung, kann es auch nicht. Der Umfang, die Anzahl der in beiden Bänden verarbeiteten Stoffe aus Asien, Europa und Afrika, aber auch aus der neuen Welt, ist gewaltig. Ungezählte Sagen und Märchen traten in den Gesichtskreis des Erforschers, die zu immer neuen Kombinationen zwangen und immer neue Wechselbeziehungen erkennen ließen. So wird es noch lange unmöglich sein, alles bis zum letzten Ende hin fertig zu denken. Ich bin in der Hauptsache am Ziele, in den

meisten Nebendingen auch, in vielen aber noch recht weit vom Ziele, so in der sicheren und allseitigen Erledigung der Frage altweltlicher Sagen-Einwirkung auf das vor-columbische Amerika. Das konnte nicht anders sein. Aber ich bin 66 Jahre alt und werde nicht das Alter der babylonischen Urkönige, nicht einmal das der biblischen Patriarchen erreichen. Und somit mußte ich, wenn ich meine Arbeit aus den Händen lassen wollte, sie der Öffentlichkeit als etwas preisgeben, an dem ich nicht nur hier und da schmerzende Unvollkommenheiten allzu deutlich erkenne. Unvollkommenheiten auch überall in der Darstellung, so klar es auch dem billig Denkenden erscheinen wird, daß sie oft genug durch den schwierigen und mit schwerstem, niemand gewärtigem Gedächtnisstoff beladenen Gegenstand bedingt sind. In ununterbrochener Folge stürmten immer wieder neu zu bewältigende Gedanken und Schlußfolgerungen auf den Arbeiter ein, während der Drucklegung nicht weniger, als vorher. Und so wurde es außerordentlich schwer, dem Buche völlige Einheitlichkeit und einen geraden Verlauf der Untersuchung zu erwirken und zu erhalten, und mir völlig unmöglich, für jedermann und stets kristallklar und ohne weiteres verständlich zu schreiben, zumal, wenn ich nicht allzu oft dasselbe sagen wollte. Leider wurde die Drucklegung des Buches durch höchst ungünstige Umstände beeinflußt, die eine Nachsicht mit gelegentlichen bedauerlichen Unebenheiten rechtfertigen.

Als ich dem ersten Bande dieses Buches den Titel „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“ gab, habe ich nicht ahnen können, wieviel er einst umspannen würde, nicht ahnen können, daß „Weltliteratur“ solch eine unübersehbare Reihe von Überlieferungen der alten und der neuen Welt in sich begreifen würde. Denn heute steht es völlig fest, daß sich das *Gilgamesch*-Epos nicht etwa nur geradeswegs durch unser neutestamentliches Leben Jesu und das des Paulus oder unsere alttestamentlichen großen Sagen die ganze Welt erobert hat. Heute wissen wir, daß auch neben- und vor-biblische Sagen sich in einem mächtigen Strom über die Erde ergossen haben. Heute

müssen wir erkennen, daß die Stoffe der großen Epen der Griechen, Germanen und Inder im letzten Grunde ebenso viele Abwandlungen eines und desselben *Gilgamesch*-Epos sind, daß die heiligen Geschichten, von denen die wirklichen Ursprünge der Weltreligionen des Judentums und des Christentums, ebenso wie des Buddhismus und des Islam, verhüllt sind, letzten Endes ganz oder doch zu einem großen Teil aus dem *Gilgamesch*-Epos herausgewachsen sind, daß in Hütte und Palast, daß diesseits und jenseits der Meere ungezählte Märchen denselben Stoff für alle Zeiten unsterblich gemacht haben.

Je weitere Gebiete sich meine Arbeit erobern mußte, desto hartnäckiger und vernunftloser wurde aber der Widerstand dagegen. Dabei standen jedoch die Dinge völlig anders, als wie es sich die Gelehrten, mit nur oberflächlichster oder ohne jede Kenntnis der Wirklichkeit, vorstellten, und wie sie es der großen Welt der ihnen blindlings glaubenden Laien meinten darstellen zu dürfen. Diese Gelehrten sahen in der immer steigenden Flut meiner neuen Erkenntnisse, ohne sie überhaupt geprüft zu haben, einfach von vornherein „wilde Phantasien", die ihnen so unerhört vorkamen, daß sie in ihren Augen die angebliche Phantastik meiner früheren Schlußfolgerungen nur bestätigten. Aber ganz abgesehen davon, daß alle Erkenntnisse, die ersten und die letzten, die ältesten und die neuesten, in methodischer Arbeit aufeinander aufgebaut waren, ein so einheitlicher Riesenbau von Sagenstoffen und sagengeschichtlichen Tatsachen konnte natürlich nie und nimmer gerade nur vor meinen Augen entstehen, wenn meine wissenschaftliche Schlußkraft von Anfang an und dann so weiter wirklich wild und wirr mit den Tatsachen geschaltet und gewaltet hätte. Die fortwährend neu zuströmenden Erkenntnisse, durch welche die alten, schon erzielten in allen Hauptpunkten und den allermeisten Einzelheiten lediglich bestätigt, und dabei in weitestem Umfange ergänzt wurden, zeigten also nicht, daß ich mit Zuchtlosigkeit und zügelloser Willkür ein Chaos geschaffen hatte. Vielmehr bewiesen sie, daß

ich mit Selbstzucht und unentwegter Folgerichtigkeit und unter andauernder Befolgung allgemein giltiger und selbstverständlicher wissenschaftlicher Grundsätze ein von mir entdecktes weit zerstreutes Chaos in Gesetz und Ordnung gebannt hatte. Sie ließen erkennen, daß ich aus einem chaotischen Trümmerhaufen eine jahrtausendjährige Geschichte herausgelesen hatte, weil — herauslesen mußte.

Wer nun einmal wirklich nicht begreifen konnte, daß diese meine Errungenschaften durch ihre Art und ihren Umfang in sich selbst den Beweis für ihre Wertbeständigkeit tragen, daß man ein solches System schlechterdings nicht aufbauen kann aus Unverwandtem, nicht Zusammengehörigem, daß ein solches System nur wieder gefunden, ausgegraben werden, nicht erträumt werden kann, und als ein geschichtlich gewordenes nur gesehen werden kann, weil es geschichtlich geworden ist, der hatte ein allereinfachstes Mittel der Nachprüfung in seiner Hand. Hätte ich aus Zufälligem Zufälliges aufgebaut, dann konnte jeder aus allem beliebig viele Systeme der gleichen Art zusammensuchen. Ein solcher Versuch konnte von jedem im Bruchteile eines Vor- oder Nachmittags gemacht und zu Ende geführt werden, mit dem unvermeidlichen Ergebnis, daß man meinem System kein derartiges an die Seite setzen kann, mit dem Ergebnis also zugleich, daß man völlig überflüssiger Weise mehr als zwanzig Jahre lang gegen mich sturmgelaufen und völlig unnötiger Weise eine gute, gerechte und wichtigste Sache mit eiserner Faust niedergehalten hat. Vergeblich habe ich seit jetzt mehr als zwei Jahrzehnten immer wieder um einen solchen Versuch gebeten, vergeblich auch solche Gelehrte gebeten, ihn zu machen, von deren Wahrheitsliebe und Gerechtigkeitssinn ich ihn erwarten zu können glaubte. Vergeblich. Denn niemand meinte, ihn der Wahrheit schuldig zu sein, niemand von allen denen, die gleichwohl nach wie vor in das allgemeine, aber nie begründete Verdammungsurteil über meine Arbeit einstimmten. Ich habe vergeblich auf diesen Versuch

gewartet, wiederhole ich. Denn man könnte mir allen Ernstes so manche mit fröhlichstem Leichtsinn hinausgeschmetterten *Gilgamesch*-Parallelen entgegenhalten, die ja das gegen mich Nötige geleistet hätten. Aber wer auch nur eine alleroberflächlichste Vorstellung hat von dem großen, festgefügten, einheitlichen Bau meines Parallelen-Systems, der wird in diesen Aufsätzen statt ernster Widerlegungsversuche vielmehr nur kindische, leichtfertige, um nicht zu sagen: gewissenlose und — ob auch wohl zum Teil unbewußte — grobe Täuschungsversuche an unwissenden Laien und ebenso unwissenden Gelehrten sehen.

Und andersartige, wirklich sachliche Kritiken habe ich fast gar nicht erfahren. Solche Machwerke wie die oben genannten und ihresgleichen, das waren die geistigen Waffen, mit denen man eine wichtige, ernste Arbeit eines sonst als ernst anerkannten Gelehrten hat zerschlagen dürfen!

Mit besonderer, überlegener Genugtuung berufen sich nämlich meine Gegner, soweit sie wenigstens ernst sein wollen, nach wie vor gegen mich auf den „Völkergedanken", der, einst ein Mädchen für alles, in der Völker- und zumal der Sagenkunde immer weniger für Dienstleistungen herangeholt wird. Gewiß wird man auch ihn für manche kleine, harmlose Sagenparallele von der Art der mir höhnend entgegengehaltenen als Erklärungsgrund gelten lassen dürfen; denn ganz gewiß gibt es die Möglichkeit einer mehr- oder gar vielfachen Urzeugung kleinster Sagen und Märchen, kleinster leicht entstehender Sagen- und Märchen-Formeln, die neben den Sagen- und Märchen-Entlehnungen einhergeht. Aber die Möglichkeit unabhängiger Entstehung von ähnlichen Geschichten rückt immer ferner, je schwächer der logische oder sachliche Zusammenhang der Glieder der Parallelketten wird, und steigert sich nach einfachster Wahrscheinlichkeitsrechnung schnellstens zu absoluter Unmöglichkeit bei Sagen und Märchen mit parallelen Reihen einzelner Motiv-Komplexe, bei parallelen Systemen solcher Reihen, bei parallelen Systemen solcher Systeme. Es ist aufs alleräußerste beschämend für zahlreiche Gelehrte,

das auch nur sagen zu müssen! Und wie nun gar, wenn das Verhältnis der einander parallelen Geschichten und der Gruppen von parallelen Geschichten zu einander sich meinen Ergebnissen gemäß richtet nach der geographischen Lage ihrer Verbreitungsgebiete zu einander, nach den Wegen von Handel und Wandel, Verkehr, Welt- und Kulturgeschichte? Ich habe festgestellt, daß germanische Sagen so gestaltet sind, als ob sie von griechischen, griechische, als ob sie von vorderasiatischen, genauer südisraelitischen, südisraelitische, als ob sie von babylonischen abstammten, und habe mit letzterem nur dasselbe getan, was man längst ganz allgemein in bescheidenem Maße mit dem babylonischen und dem israelitischen Schöpfungs- und Sintflutbericht getan hat und tun durfte: Wie von dem Babylonier Xisuthros zu Noah, so nun von *Gilgamesch* zu Jakob, und dann weiter von Jakob zu dem Griechen Electryon, von Electryon zu dem Germanen Wölsung oder Gram[1]). Aber ich habe nicht behauptet, nicht geglaubt, nachweisen zu können, und könnte das auch niemals tun, daß etwa altbabylonische Sagen aus israelitischen, diese aus griechischen und diese aus germanischen entstanden sind. Ich habe Mohammed- und Vor-Mohammed-Sagen in ermüdend langen Reihen aus biblischen gleichlaufenden Reihen abgeleitet. Aber niemals würde es mir gelingen, auch nur in kleinstem Umfange etwa griechische Sagen-Systeme aus der Vita Mohammeds abzuleiten. Ich habe eine Fülle von Sagen und Märchen der Erde auf vor- und nebenbiblische Sagen des weitversprengten Volkes der Juden zurückgeführt, aber nicht auf Sagen irgend eines wilden Volkshaufens in Kamtschatka oder Patagonien, nicht einmal geradeswegs auf babylonische Sagen. Und ich habe diese Nachweise geführt nicht etwa mit kümmerlichen Einzelheiten, mit denen andere wuchern dürfen, sondern

---

1) Weil die Jakob-Sage ein Abbild der *Gilgamesch*-Sage ist, nenne ich in meinem Buche Jakob auch kurz einen *Gilgamesch* oder israelitischen *Gilgamesch*; und in entsprechender Art rede ich z. B. von Joseph als von einem *Enkidu*, usw. In analoger Weise ist es zu verstehen, wenn ich z. B. Electryon nun wieder einen Jakob-*Gilgamesch* nenne, usw.

mit ungezählten, langen, zusammenhängenden Geschichten, mit einer Fülle, wie sie noch nie für solche Nachweise verwertet werden konnte. Und nie zuvor sind Nachweise der Art aus „methodischen Gründen" einfach beiseite geschoben worden, auch wo sie mit unvergleichlich geringfügigerem Material geführt worden sind. Niemals jedenfalls mit so leichtfertigen olympischen Machtsprüchen, wie sie meine Gegner glaubten verantworten zu können und — getrost haben wagen dürfen. Hat mir doch allen Ernstes ein Gelehrter erklären dürfen, die nachgewiesene Systematik, und ein anderer, die Fülle zeuge gegen mich! Eine oder die andere Parallelität, ja, die könnten eine Abhängigkeit nahe legen, aber eine Parallelität ganzer Systeme — nein, die könne nichts beweisen, — weil — eine Abhängigkeit solcher von einander doch eben gar nicht in Betracht komme! Denn das gäbe ja unerhörte Neuerungen! Nur ein Übermaß von Unsachlichkeit konnte mir das verweigern, was man jedem Handlanger der Wissenschaft stets als selbstverständlich, als sein schlichtes, gutes, menschliches Recht gewährt hatte, hatte gewähren müssen.

Im übrigen bildet sogar für die gewöhnlichsten parallelen Sagen- und Märchen-Motive die Annahme einer Polygenese weit seltener die endgültige Erklärung, als man sich's zumeist vorstellt. Oder müßte es nicht nachdenklich stimmen, daß so gut wie in allen Fällen, in denen z. B. in Griechenland und Israel gleiche bezw. ähnliche Sagen-Motive auftreten, durch den Nachweis einer Parallelität der ganzen zugehörigen Sagen zugleich der Beweis für eine Verwandtschaft jener einzelnen Motive und ihrer Abhängigkeit von einander geliefert wird? Sogar die doch wirklich allgemein-menschliche Freundschaft von Achill und Patroclus ist nicht nur eine nette Parallele zu der von David und Jonathan, sondern geht auf sie zurück, wie diese wieder auf die von *Gilgamesch* und seinem Freunde *Enkidu* im babylonischen *Gilgamesch*-Epos! Wie vorsichtig müßte man da mit der Behauptung autochthoner Entstehung werden! Der Menschengeist ist sehr viel weniger erfinderisch, als man

gemeiniglich denkt. Mit ihren Märchen und Sagen erzeugen die Menschen zumeist kein wirklich neues Kapital, sondern sie sind Tauschhändler und Wechsler mit ererbtem und erworbenem Sagengut.

Wer das Ideal eines Buches in stupender, selbstgenügsamer Gelehrsamkeit sieht, dem werde ich mit diesem Buche kein Behagen bereiten. Denn ich darf mit freudigem Freimut bekennen, daß ich mich nach Möglichkeit auf die Verwertung der Sagen und Märchen selbst beschränkt habe, dagegen auf eine Verarbeitung der zugehörigen wissenschaftlichen Literatur, zumal soweit sie mir für meine Zwecke gar nichts oder nur herzlich wenig bedeuten konnte, so gut wie ganz verzichtet habe. Diese ungeheure Flut, welche sich Jahr aus Jahr ein seit Menschengedenken über gar viele der von mir behandelten Sagen und Märchen ergossen hat, auch nur zu einem kleinen Teile kennen zu lernen, dazu reicht keines Mannes Leben aus. Daß sich dieser Verzicht vielleicht hie und da oder gar oft genug an krassesten Penalfehlern bemerkbar macht, mußte ich auf mich nehmen. Ohne den Mut des Irrens und Strauchelns ging es einfach nicht.

Aber vielleicht wird man mir vorhalten, daß ich solche Sünden grober Ignoranz hätte vermeiden können durch ausgiebiges Zurateziehen fachkundiger Gelehrter, durch gründliche Zusammenarbeit mit ihnen. Ja, wenn ich das gekonnt hätte! Ich habe vor Jahren einmal einen Kollegen, der mir eine Antwort geben konnte, gefragt, ob er wohl glaube, daß sich irgend ein Philologe einer gewissen Disziplin für eine Zusammenarbeit mit mir werde gewinnen lassen. Und seine denkwürdige Antwort, sie lautete: Einer der älteren wohl überhaupt nicht; aber vielleicht einer der jüngeren, wenn — der nicht durch Zusammenarbeit mit mir und Förderung meiner Arbeit für seine Carriere fürchten müßte! Meine Erfahrungen haben mich erkennen lassen, daß dieser Kollege ohne Zweifel mit seiner Antwort nicht ganz im Unrechte war. Man nennt das, was er meinte, anderswo Terror. Ich habe gleichwohl keinen nicht völlig aussichtslosen Versuch unterlassen, Gelehrte, in deren Gebiet meine Arbeit hineinfällt,

für sie zu gewinnen oder bei ihnen doch ein ganz klein wenig Verständnis für sie zu erwecken, glaube aber, daß mir das nur in den allerseltensten Fällen gelungen ist. Fast überall stieß ich auf unüberwindliche Abneigung dagegen, sich mit einem Außenseiter tiefer einzulassen, über die Fachgrenzen hinaus gerade in die unbequeme Assyriologie hinüberzugehen, und fast überall auf eine dicke Nebelsphäre äußersten Mißtrauens, welche Theologen und Philologen, alle gegen einen, zwischen Kollegen und mir geschaffen hatten. Gewiß haben mich eine Reihe von Gelehrten gern und hilfsbereit in Einzeldingen beraten. Aber es war für mich bei der nun einmal vorhandenen Einstellung mancher von ihnen undenkbar, bedeutendere Zeitopfer für meine Arbeiten zu erbitten. Und schließlich mußte mich auch mein Ehr- und Selbstgefühl daran hindern, Wohltaten, ob auch noch so freundlich geschenkt, von ihnen entgegenzunehmen, wo selbstverständliches freudiges Zusammenarbeiten für ein von beiden Seiten gesehenes Ziel allein am Platze gewesen wäre. Und so habe ich mir denn in der Hauptsache schlecht und recht selbst zu helfen gesucht.

Das entbindet mich aber nicht von der vollgefühlten Pflicht, allen denen, und es sind ihrer eine ganze Anzahl, daheim und draußen, die mir gelegentlich oder gar oft freundschaftlich mit ihrem Sonderwissen ausgeholfen haben, an dieser Stelle aufs herzlichste zu danken. Wenn ich es vermeide, die Namen dieser Männer hier zu nennen, so tue ich das — mit lebhaftem Bedauern — nur deshalb, um nicht durch Nichtnennung anderer Namen auf andere Männer, vielleicht sogar ohne Grund, einen Schatten zu werfen. Und wie derer, die mich gern mit ihrem Wissen beraten haben, so gedenke ich hier, auch ohne Namensnennung, einer Reihe von Männern, deren wärmende Sachlichkeit ich in den verflossenen eisigen Jahrzehnten als eine seltene Wohltat mit innigster Dankbarkeit erleben durfte.

Tief verpflichtet bin ich meinem lieben Freunde und einstigen Schüler Dr. Albert Schott für seine aufopfernde Hilfe bei der Korrektur.

In besonderer Art jedoch dem Marburger Universitätsbunde, der, als mir niemand helfen wollte, durch zwei reiche Spenden meine Arbeit vor dem Untergange gerettet hat. Und niemals werde ich zumal vergessen dürfen, mit welcher ihm selbstverständlichen hilfsbereiten Gerechtigkeit mein verehrter Kollege Troeltsch, der Schriftführer des Universitätsbundes, für einen Vergewaltigten eingetreten ist.

So gehe denn, begleitet von denselben Gedanken, wie der erste Band, nach mehr als zwanzig Jahren dessen Fortsetzung hinaus! Ich weiß, daß auch ihr ein langer Leidensweg bereitet ist, daß der Siegeszug harter, schmerzlicher Wahrheit auf dornigem und steinigem Wege dahingeht, daß er durch steilste Berge versperrt ist. Ich weiß, daß von allen, die den ersten Band verleumdet, erdrosselt und in die Fluten der Vergessenheit versenkt haben, niemand je mit stolzem Mannesmute eingestehen wird, daß auch er mir, wie alle, alle die anderen, schwerstes Unrecht getan hat. Ich weiß, daß menschliche Unzulänglichkeit weiter das Feld behaupten wird, weiß, daß der allzu glückliche Finder für sein Glück zu büßen hat. Indes — auch nicht ein Königreich nähme ich als Ersatz dafür, daß es gelang, mit ungezählten Wahngedanken der Menschheit aufzuräumen und Wahrheit kündend für die Zukunft zu wirken. Denn ich weiß, was meine Arbeit an bleibenden Werten geschaffen hat. Und in diesem befriedigenden Bewußtsein sehe ich unentwegt allem, was da kommen mag, entgegen.

Paulus, Jesus, *Gilgamesch* **und eine Rom-Reise des Josephus**[1].

Zwischen der Geschichte des Paulus und der Jesu läßt sich bei einer oberflächlichen Vergleichung der nachfolgende Parallelismus feststellen:

Paulus' Eltern bezw. seine Eltern und er selbst sind in Galilaea (in Gischala) heimisch[2].

Jesu Eltern und er selbst sind in Galilaea heimisch.

Paulus wird von Ananias-*Chananja* in Damaskus getauft, der schon, ehe Paulus zu ihm kommt, von Paulus erfahren hat[3].

Jesus wird von Johannes-*Jochanan* getauft, der schon, ehe Jesus zu ihm kommt, von Jesus erfahren hat[7].

(Der Name Ananias bedeutet ebenso wie der Name Johannes „Jahve hat sich erbarmt" und ist aus den gleichen Wörtern zusammengesetzt.)

Paulus in die oder durch die Wüste, nach Arabien, im Süden von Palästina[4].

Jesus in die Wüste (südlich von Palästina?)[8],

Paulus nach Jerusalem[5]. Paulus nach Norden in die Heimat[6].

Jesus — über Jerusalem? — nach Norden in die Heimat[9].

---

1) Vgl. zum Folgenden schon meine Broschüre *Moses, Jesus, Paulus,* [1], S. 40 ff.; [2], S. 38 ff.; [3], S. 38 ff., Frankfurt a. M. 1909, 1909 und 1910, und meine Broschüre *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?*, Frankfurt a. M. 1910.

2) Hieronymus, zu Philemon 23 (ed. Vallarsius VII., 762) und De viris illustribus 5.

3) Apostel-Geschichte 9, 10 ff.

4) Gal. 1,17.

5) Ap. 9,26 und Gal. 1,18.

6) Ap. 9,30 und Gal. 1,21.

7) Matth. 3,1 ff.; Mark. 1,4 ff.; Luk. 3.1 ff.; Joh. 1,19 ff.

8) Matth. 4,1 ff.; Mark. 1,12 f.; Luk. 4,1 ff. Zu Jesus in der Wüste vgl. u. unter „Wüsten-Flucht" und Band II, unter „Buddha".

9) Matth. 4,12; Mark. 1,14; Luk. 4,14; vgl. Joh. 2,1.

Paulus nach Jerusalem[1]).

Paulus nach Norden, nach Antiochien[2]).

Paulus auf dem mittelländischen Meere, Landung auf Cypern, jenseits des Meeres[3]).

Heilung des Lahmen in Lystra. Infolgedessen halten die Leute von Lystra Paulus für Hermes, Sohn des Götterherrn Zeus[4]).

(Paulus wird gesteinigt, kommt aber mit dem Leben davon[5]).

Paulus trennt sich von 7 Jüngern, die ihm voranreisen. Er fährt auf dem ägäischen Meere nach Troas und trifft dort wieder mit den 7 Jüngern zusammen[6]).

Versammlung Pauli mit den Seinen, auch den obengenannten 7 Jüngern, in Troas; Paulus bricht ihnen das Brot[7]).

Wiederbelebung des (wie) tot daliegenden Jünglings durch Paulus[8]).

Jesus nach Jerusalem[9]).

Jesus nach Norden, in die Heimat[10]).

Jesus auf dem galiläischen Meere, Landung in Peräa, jenseits des Meeres[11]).

Heilung des Gelähmten am Teiche Bethesda[12]). Jesus erklärt danach, daß er als Sohn Gottes die Heilung habe erwirken können[13]).

Jesus soll zweimal gesteinigt werden, aber er kommt davon[14]).)

Jesus trennt sich von seinen Jüngern, die ohne ihn über das galiläische Meer fahren. Danach geht er über das Meer und trifft wieder mit den Jüngern zusammen[15]).

||: 7 Jünger (nach Jesu Tod und Auferstehung) auf dem galiläischen Meere ohne Jesus. Dieser ist nach Galiläa gegangen und trifft nun mit den 7 Jüngern zusammen[16]).

Speisung der 4000 Mann mit 7 Broten, die Jesus den Jüngern bricht; 7 Körbe Brocken bleiben übrig[17]).

||: Speisung von 7 Jüngern, denen Jesus das Brot bricht[18]).

Heilung des wie tot daliegenden dämonischen (epileptischen) Jünglings durch Jesus[19]).

---

1) Ap. 11,30 und 12,25. 2) Ap. 12,25. 3) Ap. 13,4 f.
4) Ap. 14,8 ff. 5) Ap. 14,19 f. 6) Ap. 20,4 ff.
7) Ap. 20,7 und 11. 8) Ap. 20,9 ff.
9) Joh. 2,13. 10) Joh. 4,3.
11) Matth. 8,23 ff.; Mark. 4,35 ff.; Luk. 8,22 ff.
12) Joh. 5,5 ff. 13) Joh. 5,17 ff. 14) Joh. 8, 59; 10, 31 ff.
15) Matth. 14,22 ff.; Mark. 6,45 ff.; Joh. 6,15 ff.
16) Joh. 21,1 ff. 17) Matth. 15,32 ff.; Mark. 8,1 ff.
18) Joh. 21,12 ff.
19) Matth. 17,14 ff.; Mark. 9,14 ff.; Luk. 9,37 ff.

Paulus nach Jerusalem. Auf der Reise dahin verkündet er sein Leiden (und wird er wegen der ihm dort drohenden Gefahren gewarnt)[1].

Jesus nach Jerusalem. Auf dem Wege dahin (oder dahin aufbrechend) verkündet er sein Leiden und Sterben[6].

Paulus im Tempel, erregt dort den Zorn der Juden, infolgedessen sie ihn zu töten suchen[2].

Jesus im Tempel, erregt dort den Zorn der jüdischen Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, infolgedessen sie ihm nach dem Leben trachten[7].

Paulus erfährt von einem gegen ihn von den Hohenpriestern und Ältesten geplanten Hinterhalt, um ihn zu töten, und lässt dem Tribunen davon Mitteilung machen. So wird dieser Plan ebenso vereitelt wie der eines zweiten Hinterhalts[3].

Die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten wagen es zweimal nicht, ihre bösen Pläne gegen Jesus auszuführen[8].

Paulus, der auf Befehl eines römischen Tribunen vorher gefangen genommen ist, wird infolge einer Mitteilung bei Nacht von römischen Soldaten weggeführt und zum römischen Statthalter in dessen Residenz, Cäsarea, gebracht[4].

Jesus, der (nach dem Johannesevangelium) durch einen römischen Tribunen und andere Leute gefangen genommen ist, wird bei Nacht von römischen Soldaten und anderen Leuten weggeführt und danach zum römischen Statthalter in dessen Palast gebracht[9].

Verhör des Paulus; Paulus als unschuldig befunden, auch später von dem gerade in Cäsarea anwesenden Könige Herodes Agrippa (II), belehnt mit einer Tetrarchie im Nordosten[5].

Verhör Jesu; Jesus als unschuldig befunden, auch von dem gerade in Jerusalem anwesenden Könige Herodes Antipas, belehnt mit einer Tetrarchie im Norden und Nordosten[10].

---

1) Ap. 20,22 ff.; eb., 21,4; 21,11.

2) Ap. 21,27 ff.

3) Ap. 23,12 ff.; 25,1 ff.

4) Ap. 21,33; 23,23 ff.

5) Ap. 25 f.

6) Matth. 20,17 ff.; Mark. 10,32 ff.; Luk. 18,31 ff. Vgl. Matth. 16,21 und 17,22 f.; Mark. 8,31 und 9,31. Luk. 9,22 und 43 f.

7) Matth. 21,45 f.; Mark. 12,12; Luk. 20,19.

8) Matth. 21,46; Mark. 12,12; Luk. 20,19; Matth. 26,3 ff.; Mark. 14,1 f.; Luk. 22,2.

9) Matth. 26,47 ff. und 27,1 f.; Mark. 14,43 ff. und 15,1; Luk. 22,47 ff. und 23,1; Joh. 18,3 ff. und 18,28.

10) Matth. 27,11 ff.; Mark. 15,2 ff.; Luk. 23,2 ff.; Joh. 18,29 ff.

Vgl. zum Vorhergehenden aus der mit der Jesus-Sage näher verwandten Elisa-Sage: Elisa erfährt wiederholt von einem gegen den israelitischen König von Aramäern geplanten Hinterhalt, macht diesem davon Mitteilung und vereitelt so die Anschläge. Elias wird von Aramäern gefangen genommen, muß dann aber wieder freigelassen werden. Dabei fallen von ihm und dem israelitischen Könige Worte[1]) ähnlich solchen, die bei Jesu Gefangennahme gewechselt werden (Band I, S. 903 ff.).

Paulus von einem Centurio (nach Rom) weggebracht (wonach er für uns verschwindet)[2]). Zur Reise nach Rom unten S. 24 ff.	Jesus von einem Centurio (nach Golgatha) weggebracht (wo er den Tod findet)[3]).

Diese Parallelen, ob auch vielleicht oder wahrscheinlich hie und da zufällig oder an sich bedeutungslos, zeigen eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen dem Verlauf des Lebens Jesu und desjenigen Pauli. Um sie unvoreingenommen in sich aufzunehmen, muß man natürlich das Lokal der Reisen Pauli außerhalb Palästinas unberücksichtigt lassen, wobei man ja aber nichts Anderes täte wie bei jeder Sagen-Vergleichung: Jakob, Moses, Elias und Elisa, Jesus usw. haben miteinander verwandte Sagen[4]) und leben und wirken doch in ganz verschiedenen Gegenden.

So weit von Parallelen zwischen Paulus- und Jesus-Sage mit gleicher oder wesentlich gleicher Folge der Parallelen innerhalb der zwei Reihen. Außer diesen muß aber auch noch auf eine weitere Parallele hingezeigt werden. Ehe Paulus nach Damaskus geht und auf dem Wege dahin die Lichterscheinung erlebt, ist er dabei gewesen, wie Stephanus, einer von den 7 Armenpflegern, auf Grund falscher Zeugen-Aussagen gesteinigt wird, weil er Moses und Gott, den Tempel und das Gesetz gelästert habe, weil er gesagt habe, Jesus werde den Tempel zerstören und das Gesetz aufheben[5]). Nicht in der Jesus-Sage, wohl aber in der damit verwandten Elias-Elisa-Sage findet sich nun ein damit paralleler Vorgang:

1) 2 Kön. 6,8 ff. 2) Ap. 27 f.
3) Matth. 27,31 ff.; Mark. 15,20 ff.; Luk. 23,26 ff.; Joh. 19,17 ff.
4) S. Band I. 5) Ap. 6 f.

Naboth, der Weinberg-Besitzer, wird auf Grund falscher Zeugen-Aussagen gesteinigt, weil er Gott und dem Könige geflucht habe[1]). Daß die mit der Jesus-Sage verwandte Elias-Elisa-Sage diese Parallele hat, läßt es angesichts der oben schon festgestellten Berührungen zwischen Jesus- und Paulus-Sage bereits als möglich erscheinen, daß auch diese neue Parallele nicht zufällig ist, sondern über die Elias-Elisa-Sage hinweg eine Verbindung zwischen Paulus- und Jesus-Sage herstellt, weil auch die Jesus-Sage, die zwar jetzt eine derartige Parallele nicht mehr zu haben scheint, sie doch einmal gehabt haben könnte. Nun h a t aber die Jesus-Sage Derartiges: Jesus selbst wird nach dem vorhergehenden Auftreten falscher Zeugen schuldig befunden, Gott gelästert zu haben. Und was die falschen Zeugen vorbringen, ist, daß er gesagt habe, er könne (werde) den Tempel niederreißen[2]). Diese Gemeinsamkeiten lenken, einerlei ob von einander abhängig oder nicht, besonders nachdrücklich die Aufmerksamkeit darauf, daß die letzten drei Aussprüche des Stephanus vor und während seiner Steinigung, Ap. 7,56, 59 und 60, Worten Jesu vor dem hohen Rat und am Kreuze außerordentlich nahe stehn: Matth. 26,64, Mark. 14,62, Luk. 22,69; 23,46; 23,34. Hier können wir nur auf diese Ähnlichkeiten hinweisen und es als möglich aussprechen, daß sie als Parallelen zusammengehören. U. unter den „Ergänzungen usw." zum ersten Bande, in denen wir schon den Beweis dafür als geliefert betrachten dürfen, daß die Paulus-Sage, so gut wie die Jesus- und die Elias-Elisa-Sage, eine „*Gilgamesch*-Sage" ist, und daß diese drei Sagen als *Gilgamesch*-Sagen näher verwandt sind, werden wir unter „Die Geliebten der Ischtar" noch einmal über das Verhältnis der drei Episoden zu einander und zu der zu Grunde liegenden Ursage reden. Diese Ursage, welche die Naboth-Geschichte (weil an einer bestimmten Stelle ihrer Sage stehend und auf Grund ihrer Verwandtschaft mit anderen israelitischen Sagen) als ein Stück einer *Gilgamesch*-Sage erkennen läßt, befürwortet das

1) 1 Kön. 21.

2) Matth. 26,57 ff.; Mark. 14,53 ff.; vgl. Luk. 22,54 ff.

Gleiche für die Stephanus-Geschichte. Befürwortet es, obwohl diese Geschichte, um ganz allgemein zu reden, nicht, wie die Naboth-Geschichte richtig mitten in der Elias-Elisa-Geschichte, so mitten in der Paulus-Geschichte steht, sondern diese eröffnet, somit an einer falschen Stelle steht. Was an dieser Versetzung schuld wäre oder sein könnte, läßt sich immerhin vermuten: Josephus erzählt Ant. XX, V, 4 und Bell. jud. II, XII, 2: Ein Diener des Kaisers namens Stephanus ist ausgeplündert worden. Der Statthalter Cumanus schickt eine Straf-Expedition aus. Ein Soldat zerreißt dabei eine Thora-Rolle und ergeht sich in Lästerungen über sie. Die Juden beklagen sich bei Cumanus, und der Soldat wird hingerichtet. Dies ereignet sich zur Zeit des Kaisers Claudius. Die Möglichkeit, daß die Stephanus-Geschichte den Namen des Stephanus infolge einer garnicht so undenkbaren Verwechslung aus der Geschichte bei Josephus hat, kann nicht bestritten werden, und somit wäre es weiter durchaus möglich, daß eine Geschichte wie die Stephanus-Geschichte innerhalb einer Paulus-Sage mit der Geschichte bei Josephus zusammengeworfen wäre und so einmal die zeitliche Einordnung dieser Geschichte — in die Regierungszeit von Kaiser Claudius; nicht gegen Ap. 11,28 — erfahren hätte. Das bedeutete jedoch, daß sie aus der Mitte der Paulus-Sage herausgerissen werden konnte.

Nun haben wir aber die Jesus-Sage als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage kennen gelernt; und von einer Reihe von Stücken der Jesus-Sage, die wir oben in der Paulus-Sage wiederfanden, haben wir dabei feststellen können, daß sie zu ihrem ursprünglichen Bestande als einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehören: von der Taufe Jesu an ihrer Stelle[1]); der Flucht Jesu in die Wüste[2]); Jesus auf dem galiläischen Meere im Seesturm[3]); Jesus trennt sich am galiläischen Meere von seinen Jüngern und trifft auf dem galiläischen Meere wieder mit ihnen zusammen[4]); || 7 Jünger Jesu

1) Band I, S. 819 f.

2) Eb., S. 826 f. Vgl. u. unter „Wüsten-Flucht“.

3) Eb., S. 835 ff. 4) Eb., S. 863 ff.

treffen mit Jesus, von dem sie getrennt worden sind, am galiläischen Meere wieder zusammen[1]); Speisung der 4000 Mann mit 7 Broten[2]); || Speisung von 7 Jüngern[3]); Heilung des wie tot daliegenden dämonischen Jünglings[4]); und von Sonstigem. Somit ist die Paulus-Sage als eine Parallelsage zur Jesus-Sage auch eine *Gilgamesch*-Sage. Einer sich nun etwa regenden Vermutung, daß diese Paulus-Sage, soweit sie mit der Jesus-Sage Berührungen zeigt, einfach aus unserer Jesus-Sage entlehnt wäre, könnten wir schon mit den bisher festgestellten Parallelen allein entgegentreten. Denn in der Paulus-Sage zeigt sich mehrfach eine ältere Gestalt der Sage als in dem Entsprechenden von unsrer Jesus-Sage: Dem Wiederzusammentreffen Pauli grade mit **7** Jüngern steht an wesentlich entsprechender Stelle zwar auch ein Wiederzusammentreffen mit Jüngern, aber mit **12** Jüngern, dem Mahle auch mit **7** Jüngern zusammen eine Speisung von **4000** Mann gegenüber, ein Wiederzusammentreffen und ein Mahl grade mit **7** Jüngern zusammen aber wird im Johannes-Evangelium an ganz anderer, neuer Stelle berichtet, nämlich an dessen Schluß, nach Jesu Auferstehung. — Oder: der Wiederbelebung des eingeschlafenen, aus dem Fenster gestürzten und nun wie tot daliegenden Knaben in Troas[5]) liegt, als einem Gegenstück zu der Heilung des wie tot daliegenden dämonischen Jünglings durch Jesus, in der Originalsage zu Grunde: die Aufweckung des plötzlich eingeschlafenen *Gilgamesch* unmittelbar nach Bereitung und vor Darbietung der

---

1) Eb., S., 999 ff. 2) Eb., S. 870 ff.
3) Eb., S. 1002 f. 4) Eb., S. 889 ff.

5) Das Ereignis in Troas in der Nacht vor Paulus' Abreise sieht einem in der Odyssee erzählten sehr ähnlich: Der jüngste der Genossen des Odysseus, der einfältige Elpenor, fällt beim frühmorgendlichen Aufbruch des Odysseus mit seinen Gefährten in der Trunkenheit vom Söller, bricht das Genick und stirbt. Danach sieht Odysseus seinen Schatten in der Unterwelt. Diese beiden Episoden haben einen ganz verschiedenen Ursprung (Band II., unter „Odyssee"); es ist aber nicht unmöglich, daß die Sonderentwicklung, welche die Troas-Geschichte zeigt, eine Beeinflussung durch die Odyssee verrät, ähnlich wie z. B. drei Episoden der Mohammed-Sage. S. Band II, unter „Mohammed".

7 Brote durch Xisuthros[1]), d. h. der Darbietung, aus der das Brotbrechen — nämlich Brechen von 7 Broten — für die 4000 Mann, das Brotbrechen für die 7 Jünger und das Brotbrechen für die Versammlung mit den 7 Jüngern dabei geworden ist[2]). In der Jesus-Sage ist nun aus der Aufweckung *Gilgamesch*s die Heilung des Dämonischen geworden, die sich aber nicht etwa unmittelbar an die Speisung der 4000 Mann anschließt. Allein in der Paulus-Sage ist die Wiederbelebung des Knaben noch eng mit der Brotbrechung verknüpft.

Dergleichen genügt schon, um die Paulus-Sage gerade als eine Parallelsage zur Jesus-Sage zu erweisen. Man wird aber nach weiteren Anzeichen für ein derartiges Verhältnis suchen. Und von solchen gibt es nun eine lange, entscheidende Reihe: Daß Paulus, eigentlich ein *Gilgamesch*, zu Ananias in Damaskus[3]) kommt und von ihm getauft wird, soll (S. 1) ein Gegenstück dazu sein, daß Jesus, eigentlich ein *Gilgamesch,* zu Johannes, eigentlich einem *Enkidu,* hingeht und von ihm getauft wird, dies aber soll daraus entstanden sein, daß *Enkidu* zu *Gilgamesch* hinzieht und nun durch ihn königlicher Ehren teilhaft wird[4]); in der alttestamentlichen Saul-Sage stellt sich dazu, daß Saul, eigentlich ein *Gilgamesch*, zu Samuel, eigentlich einem *Enkidu,* hingeht und von ihm zum Könige gesalbt wird[5]). Dazu gehört, daß Jerobeam von dem Propheten Ahia zum Könige erklärt wird[6]), daß Elisa von Elias [zum Propheten gesalbt wird][7]). Ehe aber *Gilgamesch* zu *Enkidu* hingeht, hat er zwei Träume von *Enkidu* gehabt — von denen noch die Jakob- und die Moses-Sage Überbleibsel erhalten haben[8]) — und hat umgekehrt *Enkidu* von *Gilgamesch* gehört. Paulus aber ist vom Herrn in der Nähe von Damaskus in einer Vision befohlen worden, nach Damaskus hineinzugehen, wo Ananias wohnt, er hat dann in einem Gesicht einen Mann

---

1) Band I, S. 889 ff. 2) Eb., S. 870 ff. und S. 1000 ff.

3) Zu Damaskus und der Vision bei Damaskus s. m. *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?*, S. 13 f.

4) Band I, S. 819 f. 5) Eb., S. 415 ff. 6) Eb., S. 216.

7) Eb., S. 589 f. 8) Eb., S. 134 und S. 233 f.

namens Ananias zu sich kommen sehn, Ananias ist andrerseits vom Herrn befohlen worden, zu Paulus hinzugehn, und nun treffen die beiden zusammen. Ja, bei der ersten Vision des Paulus umleuchtet ihn plötzlich am hellen Tage vom Himmel her ein die Sonne überstrahlendes Licht — als ob ein Meteorfall gemeint wäre[1]). Der erste Traum *Gilgameschs* aber ist einer von einem vom Himmel gefallenen Stern und der zweite einer von einem „Manne", und beide werden auf *Enkidu* gedeutet. D. h. die Paulus-Sage hat noch ein deutliches Abbild von den 2 Träumen *Gilgameschs* an genau der dafür in Betracht kommenden Stelle, die Jesus-Sage aber nicht. Die Paulus Sage ist also eine israelitische *Gilgamesch*-Sage als eine Parallelsage zur Jesus-Sage, eine Schwester-Sage von ihr, aber keineswegs etwa als eine Tochter-Sage.

Weiter: Wir sprachen schon oben von der Wiederbelebung des Knaben in Troas, vom Brotbrechen durch Paulus, von dem vorher erfolgten Wiederzusammentreffen des Paulus mit 7 seiner Jünger in Troas. Diesen Ereignissen müßte nun zugrunde liegen im *Gilgamesch*-Epos das Zusammentreffen *Gilgameschs* mit Xisuthros, *Gilgameschs* Aufweckung durch Xisuthros, die Darbietung von 7 wunderbaren Broten an *Gilgamesch* durch Xisuthros. Diesen Geschehnissen geht aber vorher, daß *Gilgamesch* an einer Küste den Schiffer des Xisuthros trifft, der also vorher von Xisuthros' Gestade hergekommen ist, und daß er nunmehr mit ihm zu Xisuthros hinüberfährt. Ehe aber Paulus nach Troas kommt, ist Paulus mit Aquila und Priscilla, die eben von Rom gekommen waren, als er bei ihnen in Corinth Aufnahme fand, nach Kleinasien hinüber gefahren[2]). Aquila ist somit möglicherweise ein Abbild des Schiffers. Daß Paulus bei Aquila als „Zeltmacher" gearbeitet hat, daß dessen Heimat Pontus im fernen Osten ist[3]), mag dabei noch ein Nachklang davon sein, daß *Gilgamesch* Befehle des Schiffers ausführte, die irgendwie mit seinem Schiff

1) Ap. 9,1 ff.; 22,5 ff.; 26,12 ff.

2) Ap. 18,1 ff. und 18. 3) Ap. 18,2.

und der Überfahrt darauf zusammenhingen, und daß der Schiffer s. Z. wohl mit Xisuthros aus dem fernen Osten zu dem neuen Wohnsitz des Xisuthros zum fernen Westen hin entrückt worden war. Der Reise Pauli nach Corinth müßte nun die *Gilgameschs* bis zur Küste des Schiffers entsprechen. Auf dieser Reise erlebt *Gilgamesch* mehrere Abenteuer, das Zusammentreffen mit den Skorpion-Menschen, die Wanderung durch den finsteren Berg, wonach er ans Tageslicht und dann zum Hause der Schenkin bezw. Brauerin[1]) *Siduri* kommt. Auf der Reise aber, die dieser Reise entsprechen müßte, erlebt Paulus und zwar — außer der nächtlichen Vision in Troas, wozu nachher — als einziges markantes Ereignis auf seiner Landreise: Er wird in Philippi ins dunkle innerste Gefängnis geworfen, in der Nacht aber werden seine Ketten durch ein Erdbeben auf wunderbare Weise gelöst und bei Tagesanbruch wird er aus dem Gefängnis herausgeführt. Nun geht er alsbald in das Haus einer Frau, der Purpurkrämerin Lydia, wo die Gläubigen versammelt sind, und zieht dann davon[2]). Daß dieses Ereignis zum mindesten überhaupt sagenhaft ist, beweist das ganz ähnliche Ereignis in der Geschichte des Petrus Apostel-Gesch. 12,3 ff.: Seine Gefangennahme und Einkerkerung zur Zeit des Passah-Festes; nachts Lösung seiner Ketten durch einen Engel; Herausführung durch den Engel; Hineinführung in die Stadt; Petrus zum Hause der Maria, der Mutter des Johannes Markus, wo viele Gläubige versammelt sind; er klopft an die Tür, die Magd Rhode will ihm nicht aufmachen, schließlich wird er eingelassen und zieht dann davon. Die parallele Geschichte in der *Gilgamesch*-Sage an entsprechender Stelle aber zeigt, daß auch die Philippi-Episode eine *Gilgamesch*-Sage ist. Die Jesus-Sage hat nun zwar ebenfalls eine Parallele dazu (s. u. Anhang IV), indes an einer durch gewisse Umordnungen bedingten n e u e n Stelle. Somit steht auch

1) Zur Bedeutung von entsprechendem *sabitu* s. LANDSBERGER in *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.* LXIX, 504 f. und ZIMMERN in *Zeitschr. f. Assyr.* XXXII, 166 ff.

2) Ap. 16,24 ff.

hier wieder die Paulus-Sage als eine von der Jesus-Sage unabhängige Schwester-Sage von dieser da.

Nach der Episode von Troas, wie wir sahen, aus dem Xisuthros-Abenteuer der *Gilgamesch*-Sage stammend, kehrt Paulus um, nähert sich wieder Palästina, um schließlich in Jerusalem anzulangen. Das entspricht so sehr dem, daß *Gilgamesch* von Xisuthros wieder seiner Heimat zufährt, um schließlich dort anzulangen, daß wir darin eine fortsetzende Parallele sehen dürfen. Bei Xisuthros klagt *Gilgamesch* nach der Aufweckung *Gilgameschs* durch Xisuthros über den unentrinnbaren Tod; auf der Heimfahrt verliert er, an einer Küste gelandet, das, was wenigstens er für ein Lebenskraut hält, und klagt abermals; und, in die Heimat zurückgekehrt, erscheint ihm sein Freund *Enkidu* und kündet ihm, was ihn im Totenreich erwartet, dem er sich nun verfallen weiß. Diese Enthüllung stellt sich aber in einer Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen als eine Todes-Ankündigung an den *Gilgamesch* oder Ähnliches durch einen Propheten dar, in der Saul-Samuel-, in der Jerobeam-Ahia-, in der Elisa-Elias-(Elias-Elisa-) Sage[1]. Und in der der Paulus-Sage nahestehenden Jesus-Sage verkündet Jesus zunächst zweimal sein Leiden und Sterben[2]. Nach der Heilung des Dämonischen aber, || der Aufweckung *Gilgameschs* (o. S. 7 f.), und dem Fang des Fischs mit dem Stater im Maul durch Petrus, || der Herausholung des Wunderkrauts aus dem Wasser durch *Gilgamesch*[3], verkündet Jesus zum dritten Mal sein Leiden, auf der letzten Reise nach Jerusalem[4], seiner Todesreise; nach der Polykrates-Sage[5] scheint es dabei möglich, daß Jesus in einer uns unbekannten Gestalt seiner Sage vor seinem Tode am Kreuz von einem Wahrsager gewarnt worden ist. Von Paulus aber wird erzählt, daß er auf bezw. vor der Heimreise aus dem fernen Westen 1. in Milet seine Leiden verkündet[6], dies hinter der Wiederbelebung des

1) Band I, S. 452 ff.; 460 ff.; 643 ff.
2) Matth. 16,21 u. 17,22 f.; Mark. 8,31 u. 9,31; Luk. 9,22 u. 44.
3) Band I, S. 888 f.
4) Matth. 20, 17 ff.; Markus 10, 32 ff.; Luk. 18, 31 ff.
5) S. Band II, unter „Polykrates“. 6) Ap. 20,23.

Jünglings in Troas, || der Aufweckung *Gilgameschs* durch Xisuthros, 2. aber auf der Heimreise, in Tyrus an der phönizischen Küste gelandet, dort also etwa, wo wir uns *Gilgamesch* auf der Heimreise landend denken können, von den Jüngern gewarnt wird, nach Jerusalem hinaufzugehn[1]), dann endlich, nachdem er auf der Weiterreise in Cäsarea gelandet ist, ein Prophet namens Agabus von Jerusalem heraufkommt und ihm weissagt, daß er in die Hände der Heiden fallen werde[2]). Es scheint unvermeidlich, auch hierin noch Nachwirkungen des *Gilgamesch*-Epos und Parallelen zur israelitischen *Gilgamesch*-Sage, auch der Jesus-Sage, zu erkennen. Pauli Leidens-Verkündigung in Ephesus und die Warnung an ihn in Tyrus müßten dabei im letzten Grunde *Gilgameschs* Klage über den unentrinnbaren Tod und seiner Klage nach Verlust des Lebenskrautes entsprechen, die Weissagung des Propheten Agabus müßte dann aber denen der Propheten Samuel, Ahia und Elias, d. h. israelitischer *Enkidus*[3]), gleichstehn. In unsrer Jesus-Sage haben wir jedoch ein Gegenstück zu einer solchen Weissagung eines Propheten nicht — zu der vermutlich entsprechenden in der Polykrates-Sage o. S. 11 —. Folglich scheint sich die Paulus-Sage von neuem als lediglich eine Schwester-Sage der Jesus-Sage kundzugeben. Agabus wäre also ein *Enkidu* der Paulus-Sage. Nun soll ja aber nach o. S. 8 f. Ananias, als Gegenstück zu dem Täufer Johannes in der Jesus-Sage, bereits ein solcher *Enkidu* der Paulus-Sage sein. Das ist eine Schwierigkeit; und doch keine. Denn einerlei, wie das zu erklären ist, auch grade die Jesus-Sage, die der Paulus-Sage nahe verwandt ist, hat ja einen doppelten *Enkidu*, Johannes, den Täufer[4]), und Lazarus, den Freund Jesu[5]), von denen Lazarus der Sage angehört, Johannes aber anscheinend auch der Geschichte, und Ananias' Name stimmt ja (s. o. S. 1) eigenartig mit dem des Johannes überein. Also kann Agabus sehr wohl der in ihm zu vermutende *Enkidu* sein, und zwar der *Enkidu*,

1) Eb., 21,4. 2) Eb., 21,10 f.
3) Band 1, S. 452 ff.; 460 ff.; 643 ff.
4) Eb., S. 811 ff. 5) Eb., S. 972 ff.

der dem *Gilgamesch* kündet, was ihn im Totenreich erwartet.

Somit würde etwa mit Paulus' Ankunft in Caesarea und der ihm geltenden Wahrsagung des Propheten Agabus das Ende der *Gilgamesch*-Sage innerhalb der Paulus-Sage erreicht sein. Aber die Paulus-Sage ist damit doch noch nicht zu Ende. Denn es folgt ja seine Gefangennahme durch einen römischen Tribunen, sein Verhör, aus dem er als unschuldig hervorgeht. Daß aber dies zum System, zum Sagen-System gehört, erweist ja nicht nur die parallele Jesus-Sage, sondern auch die, wie wir in Bd. I, 903 ff. nachwiesen, verwandte Elisa-Sage von der Gefangennahme und Befreiung des Elisa (2 Kön. 6) und dabei gesprochenen Worten, die, wenn freilich etwas nuanciert, klärlich in der Jesus-Sage wiederkehren (o. S. 4). Und die Stelle dieser Episode ist in der Elisa-Sage genau dieselbe, nämlich hinter dem letzten Stück von deren Xisuthros-Episode, der wunderbaren Wiederheraufholung des ins Wasser gefallenen Eisens, entstanden aus der Heraufholung des Wundermittels aus dem Wasser durch *Gilgamesch*[1]). Die Zitierung des Geistes *Enkidus*, die man nach der Jesus-Sage noch zwischen einer Xisuthros-Episode und einer Gefangennahme eines *Gilgamesch* in der Elias-Elisa-Sage erwarten sollte, hat ja vorher ihren Platz gefunden[2]). In der Elisa-Sage nach seiner Gefangennahme und Befreiung bis zu seinem Tode nichts mehr von einer *Gilgamesch*-Sage, in der Jesus-Sage nach seiner Gefangennahme und Unschuldigerklärung seine Kreuzigung und sein Tod am Kreuz, die nach Band II, unter „Polykrates", mit höchster Wahrscheinlichkeit auch der Sage zuzurechnen sind; in der Paulus-Sage hinter Entsprechendem aber noch eine lange Reise nach Rom, der an gleicher Stelle nichts im *Gilgamesch*-Epos, nichts in anderen israelitischen Sagen entspricht. Hier also wirkliche Geschichte? Indes — darüber unten S. 24 ff.

Wir haben bis jetzt die eigentliche *Gilgamesch*-Sage innerhalb der Paulus-Sage verfolgt. Hineingefügt, als von

1) Band I, S. 679 ff.

2) Eb. S. 682 f. und 643 ff.

Xisuthros dem *Gilgamesch* erzählt, bietet das *Gilgamesch*-Epos in seiner Xisuthros-Episode die Sintflut-Geschichte. Diese ist in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zu einem Erlebnis des *Gilgamesch* geworden, hat dabei aber einen Platzwechsel erfahren und ihren eigentlichen neuen Platz vor der *Chumbaba*-Episode gefunden, in der Jesus-Sage als die Fahrt Jesu während eines Meeressturms auf dem galiläischen Meere[1]). Dieser Fahrt stellten wir in der Paulus-Sage als ein ähnliches Ereignis an ähnlicher Stelle Pauli Reise nach Cypern zur Seite (o. S. 2). Wenn sich dann in Paphos auf Cypern der Streit zwischen Paulus (sowie dem Paulus freundlich gesinnten Prokonsul auf der Insel, dem verständigen Sergius Paulus[2]),) und Paulus' Gegner, dem Zauberer Barjesus = „Elymas" ((H)Etoimas), abspielt, wenn dann weiter der Prokonsul Paulus' Lehre annimmt und in die Christengemeinde eintritt, so darf es nicht alsbald unmöglich genannt werden, daß dies ein letzter Reflex der Vorgänge auf dem Sintflut-Berge ist, auf dem sich ein Duell ereignet zwischen den zwei Göttern *Enlil*, dem Götterherrn, der dem Xisuthros feindlich gesinnt ist, und dem ihm freundlich gesinnten allweisen Gegenzauber-Kundigen *Ea (A-u)*, ein Duell, das damit endet, daß *Enlil* sich besinnt und Xisuthros in die Götter-Gesellschaft aufnimmt[3]). Man dürfte hiergegen nicht etwa vorbringen, daß dgl. sich doch sonst nirgends in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage erhalten habe. Denn 1. wäre das nicht richtig: die an Laban gerichtete Mahnung Jahves, zu Jakob auch kein unfreundliches Wort zu reden, ist z. B. noch ein Rest dieses Wortstreits zwischen *Enlil* und *Ea*[4]); und 2. zeigt die Paulus-Sage doch auch sonst altes, anderswo nicht erhaltenes Sagengut: s. die Lichterscheinung bei

1) Band I, S. 835 ff.

2) Zu diesem Sergius Paulus s. PAULY - WISSOWA, *Real-Encyclopädie* 2 R. Bd. II, 2, Sp. 1715 ff., Nr. 34. Ein cyprisches Prokonsulat von ihm ist sonst nicht bekannt.

3) Es fällt mir natürlich nicht ein, mit dem oben Gesagten Sergius Paulus, von dessen Prokonsulat über Cypern wir ja freilich sonst nichts hören, für eine an sich ungeschichtliche Persönlichkeit zu erklären.

4) Band I, S. 245.

Damaskus (o. S. 8f.). Ob die nach der Paphos-Episode erfolgende Fahrt nach dem Westen, nach Perge in Kleinasien, und die sich daran anschließende Umkehr eine Entführung des Xisuthros-*Gilgamesch* vom Sintflut-Berge und dessen danach notwendig gewordene Umkehr zu weiterem Erleben einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage darstellt, ist einfach eine durch das Vorstehende notwendig gewordene Frage. Daß nun die Cypern-Fahrt in der Tat ein Rest der Sintflut-Fahrt ist, könnte auch durch folgendes nahegelegt werden: Vor der Sintflut Plagen, darunter Hungersnöte[1]). Vor Pauli Cypern-Fahrt aber die ökumenische Hungersnot unter Claudius, vorher angekündigt durch den Propheten Agabus[2]). Man wende mir nicht sofort ein, diese, d. h. freilich nur eine in Palästina[3]), sei ja geschichtlich. Denn man könnte auch alsbald dagegen bemerken, daß ja alles Übrige nicht geschichtlich zu sein braucht, und jedenfalls ein großer Teil des von Paulus Erzählten nicht geschichtlich ist. Es könnte also eine geschichtliche Hungersnot unter Claudius mit einer sagenhaften in einer Vita des Paulus, den die Sage etwa in die Zeit jener Hungersnot setzte, identifiziert oder gar mit durch eine solche Identifizierung die Chronologie Pauli festgelegt worden sein. Übrigens ist es vielleicht nicht ohne Belang, daß der Prophet der Hungersnot Agabus ist. Denn derselbe Agabus soll nach o. S. 12f. möglicherweise ein zitierter *Enkidu* sein, und dieser zitierte *Enkidu* erscheint in der der Paulus-Sage näherstehenden Elias-Elisa-Sage, ebenso wie der Prophet, der darin eine Hungersnot, nämlich die Hungersnot der Sage, ankündigt, als der eine Prophet Elias[4]). — In israelitischen Parallelen zur Paulus-Sage, im besonderen auch in der Jesus-Sage, hat sich sowohl der Sturm der Sintflut-Geschichte wie auch die — irgendwie geartete — See-Not auf der Reise zu Xisuthros noch als ein Seesturm erhalten[5]). In der Paulus-Sage findet sich aber davon, wenigstens an ursprünglicher Stelle, nichts mehr:

---

1) Eb., S. 55 ff.; 137 ff. u. s. 2) Ap. 11,27 f.
3) Josephus, Antiquitäten, XX, II, 5. 4) Oben S. 12 und I Kön. 17,1.
5) Band I, S. 835 ff. und S. 863 ff.; S. 801 ff.

Der Bericht über die Reise nach Cypern vermeldet ebenso wenig etwas von einem gefährlichen Seesturm wie der über die Reise von Corinth nach Kleinasien[1]). „Paulus" selbst aber erzählt in 2 Kor. 11,25 von dreimaligem Schiffbruch und davon, daß er einen Tag und eine Nacht hindurch dem Meere preisgegeben gewesen sei. Da in den Paulus-Briefen (s. u. S. 29 ff) eine Reihe von Anspielungen auf Episoden der Vita Pauli vorkommen, die fraglos seiner *Gilgamesch*-Sage angehören (s. u. S. 29), so darf man fragen, ob sich die beiden in der Apostel-Geschichte jedenfalls an den gehörigen Stellen vermißten Ereignisse unter dem in 2 Kor. 11,25 Erzählten verbergen. Die Antwort darauf dürfte „ja" sein, so katastrophal das auch für unsern Glauben werden muß. S. unten S. 29 ff. Ich wage darum noch mehr und muß konsequenter Weise noch mehr wagen; ob es sich bewähren wird, kann niemand behaupten, aber auch einstweilen noch niemand bestreiten. Nachdem Paulus nach Cypern zu Sergius Paulus gekommen und von ihm freundlich aufgenommen ist, heißt er urplötzlich „Saulus, der auch Paulus [hieß]"[2]), und von da an Paulus allein, und das, nachdem er vorher stets Saulus genannt worden ist. Eine Crux für alle Interpreten. Es liegt so nahe, diese urplötzliche Neubenennung auf die Begegnung mit Sergius Paulus zurückzuführen, auf eine — freilich nicht berichtete — Benennung nach ihm; aber das soll sich nicht gut mit der Annahme vereinigen lassen, daß Paulus, als er nach Cypern kam, schon römischer Bürger war, somit bereits einen zweiten, römischen Namen gehabt hätte[3]). Hier liegen Dinge der Welt der Wirklichkeit im Streite mit der Sage. Wie nun aber, wenn dieselbe Sage den Streit schlichtete? Paulus auf Cypern soll (S. 14 f.) ein Xisuthros sein, der auf dem Sintflut-Berge gelandet ist und vergöttlicht wird, Sergius Paulus als Freund des Paulus den Gott *Ea* vertreten. Die Sintflutberg-Episode lebt aber in der mit der Paulus-Sage näher verwandten Jesus-Sage auch in der Szene auf dem Berge der Verklärung weiter[4]),

1) Ap. 18, 18 ff. und o. S. 9 f. 2) Ap. 13,9.

3) Mein Kollege VON PREMERSTEIN; gegen DESSAU im *Hermes* 45 (1910), S. 347 ff. 4) Band I, S. 880 ff.

und in dieser Szene ist Jesus ein Xisuthros, Gott ein Gott *Ea* (und zugleich ein Gott *Enlil, = Bel?*)[1]), und in eben dieser Szene erklärt Gott Jesus für seinen Sohn, (den seine Jünger hören sollen[2])). Ob diese göttliche Stimme nun aus der Tauf-Episode stammt oder nicht[3]), Jesus auf dem Berge der Verklärung ist unter allen Umständen ein vergöttlichter, den Göttern ähnlich oder gleich gewordener Xisuthros, somit anscheinend auch Paulus auf Cypern ursprünglich ein dem Sergius Paulus ähnlich oder gleich Gewordener. Ob sich ein derartiger, dem Erzähler natürlich völlig unbekannt gewordener Tatbestand in dem neu für Paulus g e b r a u c h t e n Namen ausdrücken könnte? Risum teneatis. Wer gescheit ist, hat kein Lächeln für etwas, das nur lächerlich a u s s i e h t.

Haben wir oben zuerst die unmittelbar zu beobachtenden Beziehungen zwischen Paulus- und Jesus-Sage, dann, auch ohne Rücksicht auf diese, die zwischen Paulus- und *Gilgamesch*-Sage erkennbaren Beziehungen aufgedeckt, so lassen sich bei gleichzeitiger Verwertung der drei Sagen noch weitere zunächst äußerliche Berührungen feststellen, die die Paulus-Sage als eine Verwandte der Jesus- u n d als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage bestätigen. Z. B. Jesus in Phönicien soll nach Band I S. 869 f. *Gilgamesch* am Meere, vermutlich in Phönicien, sein, das syrophönicische Weib, das er dort trifft, auch der *Siduri* entsprechen. Jesus trifft nun in Phönicien das syrophönicische Weib und heilt deren dämonische, von einem unreinen Geist besessene Tochter. Das erinnert aber an Paulus in Philippi: Paulus kehrt in Philippi bei der Purpurkrämerin Lydia ein und heilt danach in derselben Stadt ein Mädchen, das von einem Wahrsager-Geist besessen ist. Die Lydia haben wir aber oben S. 10 bereits ohne Berücksichtigung der Jesus-Sage ebenfalls mit der *Siduri* identifizieren müssen. Ich verzichte hier darauf, eine eigenartige, aber für uns unwichtige, dabei vielleicht nur äußerliche und zufällige Beziehung zwischen der Schenkin oder

1) A. o. a. O. habe ich nur an *Enlil* („*Bel*") gedacht.
2) Matth. 17,5; Mark. 9,7; Luk. 9,35.
3) Matth. 3,17; Mark. 1,11; Luk. 3,22.

Brauerin *Siduri,* der Purpurkrämerin Lydia und auch noch der Magd Rhode in der o. S. 10 herangezogenen Petrus-Geschichte einem unnötigen Lächeln preiszugeben, und überlasse es den Gewitzigten, sie zu erraten.

Die oben nachgewiesenen Parallelitäten, dazu noch eine weitere, lassen sich nun zu folgender Parallelen-Reihe zusammenstellen, in der die jeweilig gleichbedeutenden Stücke, wie man sieht, beide in der Reihenfolge b l e i b e n, in der sie in ihren Geschichten erzählt werden. Deutlicher kann es natürlich nicht erhellen, daß diese Parallelität nicht zufällig ist, sondern einer genetischen Verwandtschaft der ähnlichen Stücke mit einander entsprungen ist:

Gilgamesch drangsaliert seine Volksgenossen.	Paulus wütet gegen seine Volksgenossen[1]).
Zwei Träume *Gilgameschs*, ein erster von einem Meteorfall und ein zweiter von einem Beil (Manne), die beide auf *Enkidu* gedeutet werden, mit dem er danach zusammentrifft, und der durch ihn königlicher Ehren teilhaft wird.	Zwei Visionen des Paulus, eine erste von einem vom Himmel her kommenden Lichte und eine zweite von einem Manne namens Ananias, mit dem er danach zusammentrifft, und von dem er dann getauft wird.
Hungersnot.	Hungersnot.
Fahrt des Xisuthros in der Sintflut[2]), Landung auf einer Insel. Streit zwischen den Göttern *Ea (A-u),* dem allweisen und Gegenzauber-kundigen Freunde des Xisuthros, und *Enlil,* dem Götterherrn und Feinde des Xisuthros, wegen des Xisuthros.	Fahrt des Paulus auf dem mittelländischen Meere[2]), Landung auf der Insel Cypern. Streit zwischen Paulus (sowie dem klugen, dem Paulus wohlgesinnten Obersten der Insel Sergius Paulus) und dem dem Paulus feindseligen Magier und Pseudopropheten Barjesus-Elymas ((H)Etoimas) wegen des Paulus.
Gilgamesch begibt sich auf eine weite Reise, wohl nach dem Westen.	Paulus begibt sich auf eine weite Reise nach dem Westen.
Gilgamesch im finsteren Berge, kommt dann ans Tageslicht.	Paulus im (finsteren) Kerker zu Philippi, Herausführung bei Tagesanbruch.

1) Ap. 9,1 ff.

2) Zu einem in unserer Vita Pauli fehlenden, ihr vermutlich verloren gegangenen Schiffbruch auf der Fahrt nach Cypern, || einem Sintflut-Sturm auf der Fahrt des Xisuthros, s. o. S. 15 f. und u. S. 29 ff.

Gilgamesch zum Hause der Siduri.	Paulus zum Hause der Lydia.
Gilgamesch zum Schiffer des Xisuthros, der von diesem aus dem fernen Westen hergekommen ist und aus dem fernen Osten stammt; dann mit ihm übers Meer[1]).	Paulus zu Aquila[2]) in Corinth, der aus dem fernen Westen, aus Rom, hergekommen ist und aus dem fernen Osten, aus dem Pontus, stammt; dann mit ihm übers Meer[1]).
Bereitung von sieben Wunderbroten.	Versammlung zum Brot-Brechen in Troas.
Gilgamesch wird dann bezw. dabei aus tiefem Schlaf von Xisuthros aufgeweckt.	Ein Jüngling in Troas, der eingeschlafen und aus dem Obergemach (aus dem dritten Stock) gestürzt ist, wird von Paulus wiederbelebt.
Xisuthros bietet dem *Gilgamesch* sieben Wunderbrote dar.	Paulus bricht in Troas u. a. auch sieben Jüngern das Brot.
Gilgamesch klagt über den unentrinnbaren Tod.	Paulus verkündet sein Leiden.
Gilgamesch fährt wieder heim.	Paulus auf der Heimreise.
Gilgamesch klagt, nachdem er nach einer Landung das Lebenskraut verloren hat.	Paulus wird, nachdem er in Tyrus gelandet ist, von Jüngern vor Gefahr gewarnt.
Enkidu enthüllt dem *Gilgamesch,* was seiner im Totenreiche harrt.	Der Prophet Agabus weissagt dem Paulus seine Gefangennahme durch die Heiden und damit seinen Tod.

[Gefangennahme und Befreiung des Elisa-*Gilgamesch* ‖ Gefangennahme und Unschuldigerklärung Jesu.	Gefangennahme und Unschuldigerklärung Pauli.]

---

1) Zu einem in unserer Vita Pauli fehlenden, ihr vermutlich verloren gegangenen Schiffbruch mit nachfolgendem Umhergetriebenwerden Pauli im Meere, ‖ einer See-Not *Gilgameschs* auf seiner Fahrt zu Xisuthros, s. o. S. 15 f. und u. S. 29 ff.

2) Seine Gattin heißt Priscilla, d. i. die „Altehrwürdige", gewiß nur zufälligerweise damit in Übereinstimmung, daß ihr Gatte einen uralten Mann repräsentiert. Denn der Schiffer des Xisuthros ist ja vor langer Zeit mit Xisuthros zusammen entrückt worden, also uralt, als *Gilgamesch* zu ihm kommt. Immerhin hat die israelitische *Gilgamesch*-Sage wenigstens das hohe Alter des Xisuthros nicht vergessen. S. Band I, S. 298 ff. zur Abraham-Sage, S. 363 ff. zur Sage vom Leviten, S. 658 ff. zu der Elisa-Sage.

Zu dieser schlechthin nicht als belanglos beiseite zu stoßenden Parallelreihe kommt nun weiter die Art der Verteilung der „*Gilgamesch*-Episoden“ auf die einzelnen Reisen Pauli: Die erste große Missionsreise Pauli enthält von *Gilgamesch*-Episoden nur die Sintflut-Episode, die letzte Reise (wozu u. S. 23 ff.) von solchen nichts, die zweite aber, die Doppel-Reise nach dem fernen Westen, alle aus *Gilgameschs* Reise zu Xisuthros, doch wohl sicher einer Reise nach dem fernen Westen, stammenden Episoden! Und, wo *Gilgamesch* auf dieser Reise umkehrt, an der im wesentlichen genau entsprechenden Stelle in der Sage — in Troas — kehrt auch Paulus um!

Haben wir so nachgewiesen, daß die Paulus-Geschichte jedenfalls in der Hauptsache 1. eine *Gilgamesch*-Sage und 2. speziell mit der Jesus-, weiter auch mit der dieser näher stehenden Elias-Elisa-Sage verwandt ist, so müssen wir nun auf einen besonders bemerkenswerten Umstand ausdrücklich hinweisen, der eine engere Zusammengehörigkeit der Paulus-Sage gerade mit diesen zwei Sagen kundtut. Allen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen sind gewisse Personen-Vertauschungen gemein, die im Grunde darauf hinauslaufen, daß die Sage bestrebt gewesen ist, ihren Haupthelden über das Ursprüngliche hinaus in den Mittelpunkt der Haupthandlungen zu bringen. Zu solchen bereits in einem Prototyp aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vollzogenen Personen-Wechseln gehört die Vertauschung der Rolle des *Gilgamesch* mit der des *Enkidu* im Anfang der Sage[1]). Dazu gehört, daß nicht Paulus als *Gilgamesch* den Ananias tauft, sondern Ananias den Paulus, als ein zeitweiliger *Gilgamesch*, der dem zu ihm kommenden *Enkidu* königliche Ehren zuteil werden lässt (s. o. S. 8). Von Bedeutsamkeit für die Entwicklung der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ist weiter geworden, daß die im *Gilgamesch*-Epos dem *Gilgamesch* vom Sintflut-Helden erzählte Sintflut ein Ereignis im Leben *Gilgameschs* geworden und dabei der Sintflut-Held in der Sintflut mit dem *Gilgamesch*, dem Helden der Hauptsage, identifiziert worden ist[2]). Zu diesen

1) Band I, 819 ff. 2) Eb., S. 835 ff.

allgemeinen Personen-Identifizierungen und Personen-Vertauschungen kommt nun aber in der Elias-Elisa-Sage und in der von Jesus hinzu, daß auch in deren Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode der eigentliche *Gilgamesch* die Rolle des Xisuthros übernimmt und darum für ihn ein anderer oder andere eintreten[1]). So bricht Jesus-*Gilgamesch* seinen Jüngern die 7 Brote für die 4000 Mann, als ein Xisuthros, der dem *Gilgamesch* 7 wunderbare Brote gibt, so heilt er den Dämonischen, der wie tot daliegt, als ein Xisuthros, der den in tiefem Schlaf liegenden *Gilgamesch* plötzlich aufweckt. Nun aber ist es Paulus-*Gilgamesch* und nicht irgend ein anderer, der in den entsprechenden Stücken 1. das Brot für andere als Paulus bricht und 2. den eingeschlafenen und aus dem Obergemach gefallenen Jüngling in Troas, einen anderen als Paulus, wiederbelebt. Somit zeigt die Paulus-Sage die gleiche Personen-Vertauschung wie gerade nur die beiden anderen Sagen, steht ihnen also ganz besonders nahe. Daß es Paulus ist, der noch innerhalb einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode sein Leiden verkündet und nicht irgend ein anderer (o. S. 19), ist dabei eine ebensolche zunächst auffällige Inkonsequenz, wie die entsprechende in der Jesus-Sage, daß Jesus und nicht irgend ein anderer innerhalb einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode zum ersten Mal sein Leiden verkündet (o. S. 11). Dies haben wir in Band I, S. 874 f. zu erklären versucht. Ich glaube aber, daß eine bessere Erklärung hierfür einfach die ist, daß ja in der Jesus- wie in der Paulus-Sage im Nachfolgenden diese Männer die Leidenden sind, und ihre Leiden im Folgenden, sei es von ihnen selbst, sei es von anderen verkündet werden, und so eine erste auf dieselben Leiden bezügliche Verkündigung bei einer Identifizierung des Verkünders mit dem Leidenden nur Jesus oder Paulus als Subjekt bekommen konnte.

Im Gegensatz zu der festgestellten gemeinsamen Entwicklung der drei Sagen von Elisa, Jesus und Paulus ist

1) Eb., S. 663; 670; 676 f.; 680; 864.; 865; 868 f.; 870 ff.; (879 f.;) 889; 889 ff. Vgl. in Band II unter „Ephraem", „Buddha" und „Polykrates".

die Paulus-Sage, ebenso wie die Elisa-Sage, noch nicht so weit in ihrem Aufbau zerfallen wie die Jesus-Sage. Diese zeigt uns in ihrer jetzigen Gestalt eine Zweiteilung, von der die aus einer älteren Form unserer Jesus-Sage abgeleiteten Sagen von Buddha und von Polykrates doch wohl noch keine Spur aufweisen[1]). Denn das Schema unserer Jesus-Sage ist: Eine lange Reihe von Stücken der *Gilgamesch*-Sage bis zur Zitierung *Enkidus* (Auferweckung des Lazarus) + einer zweiten Reihe solcher Stücke, welche die erste ergänzt, bis in die Xisuthros-Episode hinein. In diese hineingestellt sind Jesu Gefangennahme, Verhör und Kreuzigung[2]), die, nach den verwandten Sagen, vor allem der Elias-Elisa- und der Paulus-Sage, zu schließen, einmal am Ende der ganzen Jesus-*Gilgamesch*-Sage gestanden haben. Es hat sich also aus einer einheitlichen Sage eine größere Anzahl von Stücken herausgelöst und sich, in der alten Folge geblieben, teils zwischen die Auferweckung des Lazarus und Jesu Gefangennahme, Verhör und Kreuzigung, teils dahinter geschoben. Indem die Paulus-Sage von dieser neuen Anordnung nichts weiß, steht sie also, mit der Elias-Elisa-Sage zusammen, auf einer älteren Entwicklungsstufe als die Jesus-Sage.

Indem wir vorderhand mit der Analyse der Paulus-Sage bis zu seiner Rom-Reise abschließen, müssen wir nur noch hinzufügen, daß sie nicht vollständig durchgeführt ist, daß vielmehr noch das eine oder andere Stück der Sage ebenfalls durch einen Nachweis dazu paralleler Stücke in der Ursage oder in Parallelsagen als bodenständig zu erweisen ist. Aber das oben Behandelte macht die Hauptmasse aus, und die Analyse des noch Übrigen ist nicht einfach genug, sodaß wir hier darauf verzichten können und müssen. Zu der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode in der Paulus-Sage vgl. indes u. unter „Die Geliebten der *Ischtar*".

Wer meinen ersten Band kennt, dem möchte, scheinbar mit Recht, der Gedanke gekommen sein, daß das Resultat meiner Analyse im schroffsten Widerspruch zu einem

1) Band II, unter „Buddha" und „Polykrates".

2) Band I, S. 892 ff.; 902 f.; 903 ff. 933 ff.; S. 979 ff.; 992 f.; 999 ff.

— selbstverständlichen — Resultat meines ersten Bandes steht, daß sich nämlich das Verhältnis der einzelnen *Gilgamesch*-Sagen zu einander klar erkennbar nach deren Ursprungs-Gegend und Heimat richtet. Weil z. B. die Jesus-Sage und die Elias-Elisa-Sage in Nachbargebieten — Gebiet von Sebulon und von Manasse — zuhause sind, darum sind sie nächst-verwandt. Aber die Paulus-Sage soll sich gerade diesen zwei als nächst-verwandt zugesellen, und Paulus soll in Tarsus in Cilicien zuhause sein. Nun wäre das freilich nicht so tödlich, wie es zu sein scheint. Wenn nun einmal die Paulus-Geschichte, wenigstens zum großen Teil, eine Sage ist, so kann auch Paulus' Herkunft aus Tarsus sagenhaft sein. Und ob nun Paulus nur sagenhaft ist oder wenigstens auch geschichtlich, warum soll nicht etwa gerade in einer Gegend in Nord-Israel, die der Heimat der Jesus-Sage nahe lag, eine Sage gerade von einem Manne wie Paulus entstanden sein können, der die innigsten Beziehungen zur Religion Jesu hat? Diese selbe Möglichkeit bleibt, auch wenn Paulus-Saulus, in Übereinstimmung mit der Apostel-Geschichte, wie sein bekannter Namensvetter in Alt-Israel, als eine historische oder nicht-historische Person, vom süd-israelitischen Stamme Benjamin war oder ihm doch zugezählt wurde. Allein alle diese Erwägungen sind überflüssig. Hieronymus weiß zu erzählen, daß jedenfalls Paulus' Eltern, ja er selbst, aus Gischala, ebenso wie Jesu angebliche Heimat Nazareth, in Galiläa, stammen[1]). Und ob das nun wieder nur sagenhaft ist oder nicht, damit ist völlig glatt der Anschluß an unser Resultat in Bd. I erreicht: Die Paulus-Sage verhält sich zur näher verwandten Jesus-Sage wie Paulus' Heimat zu Jesu benachbarter Heimat, und Paulus' angeblicher Wohnsitz Tarsus berührt uns hier nicht.

Es blieb ein wichtiges Stück der Paulus-Sage bisher ganz unberücksichtigt, seine stürmische Seereise nach Rom, die sich jedenfalls an der Stelle, an der sie steht, nicht in eine *Gilgamesch*-Sage hineinfügt. Man könnte (vgl.

1) Hieronymus, zu Philemon 23 (Vallarsius VII, 762) und De viris illustribus 5.

o. S. 15 f.) daran denken, daß der, an dem dafür prädestinierten Platz vermisste Sintflut-Sturm und die gleichfalls an der Stelle dafür vermisste See-Not auf der Fahrt des *Gilgamesch* zu Xisuthros hin in der stürmischen Fahrt erhalten sind, die Paulus auf der Reise nach Rom erlebt. Aber die sonstigen Umstände der Fahrt sind doch nur unter einem gewissen Zwang mit einer solchen Annahme zu vereinigen. Nun hat ED. NORDEN s. Z. den Nachweis zu liefern versucht, daß Pauli Rede auf dem Areopag über den unbekannten Gott nach einer, allerdings von ihm, NORDEN, lediglich erschlossenen Rede des Apollonius von Tyana auf demselben Areopag, auch über unbekannte Götter, erfunden sei[1]); und diese fraglos berechtigte Vermutung NORDENS ist durchaus ernst genommen worden. Ich müsste daher zum mindesten einen Anspruch auf freundliche Beachtung erheben dürfen, wenn ich einfach dasselbe wie NORDEN tue, und vielleicht mit etwas mehr Recht als NORDEN, indem ich in der ganzen letzten Rom-Reise Pauli die bezeugte Reise eines bekannten geschichtlichen anderen Mannes wiedererkenne, die dieser uns selbst geschildert hat. Und diese Reise hat ungefähr um dieselbe Zeit stattgefunden, zu der die des Paulus stattgefunden haben soll. Paulus, angeschuldigt und vom römischen Statthalter gefangengesetzt, hat, obwohl unschuldig befunden, an den Kaiser appelliert. Infolgedessen tritt er mit Begleitern die Fahrt nach Rom an. Nach langer stürmischer Fahrt scheitert das Schiff an der Küste von Melite || — Malta, wie es in der Erzählung heißt, in der Adria. Die Insassen setzen später die Reise auf einem Schiff aus Alexandria, im östlichen Nord-Afrika, fort, landen in Puteoli, finden dort Brüder, bei denen sie 7 Tage bleiben, und kommen dann nach Rom[2]). Der Bericht über diese Rom-Reise gibt sich als der eines Reisebegleiters Pauli, indem er, ein „Wir-Bericht“, in der ersten Person Pluralis spricht. Nun aber erzählt uns der jüdische Geschichtsschreiber Josephus in seiner Selbstbiographie (Cap. 3), in einem „Ich-Bericht“, daß einige

1) *Agnostos Theos* S. 37 ff.

2) Ap. 27 f.

angeschuldigte und vom Statthalter gefangengesetzte Priester sich vor dem Kaiser verantworten sollen und deshalb nach Rom gebracht werden, und daß er, der Erzähler, sie auf ihrer Reise begleitet. Unterwegs, in der Adria, geht das Schiff unter, die Insassen, darunter Josephus, retten sich aber z. T. auf einem Schiffe aus Cyrene in Afrika, und, wie Alexandrien, im nordöstlichen Afrika, landen in Puteoli; Josephus freundet sich dort mit einem Volksgenossen, dem Schauspieler Alityrus, an, und kommt dann nach Rom. D. h. 1. Paulus mit Reisegenossen hat laut der Apostel-Geschichte im wesentlichen genau dasselbe Erlebnis wie Josephus mit Reisegenossen, und ungefähr um dieselbe Zeit, Josephus im Jahre 64[1]), Paulus nur wenige Jahre vorher[1]). 2. Der Bericht über dieses angebliche Erlebnis Pauli hebt sich krass von der übrigen einheitlichen Paulus-*Gilgamesch*-Sage ab als nicht dazu gehörig, schließt sich aber haarscharf genau an deren Ende an. 3. Der Bericht über die Paulus-Reise hebt sich auch durch seine Form vom Vorhergehenden ab, als ein Wir-Bericht, der sich als der eines Augenzeugen gibt, während der Ich-Bericht des Josephus in einer Autobiographie etwas lediglich Selbstverständliches ist. 4. Der Bericht über die Paulus-Reise ist gleichwohl kein Bericht eines Augenzeugen. Denn Paulus soll nach ihm alle Kranken auf Malta geheilt haben[2]), was natürlich ein Märchen, aber keine Geschichte ist. Hieraus ergibt sich nach den sonst für historische Forschungen gültigen Grundsätzen, daß Paulus' Reise nach Rom, wie übrigens wohl noch anderes in der Apostelgeschichte (vgl. o. S. 6[3]), aus Josephus stammt, einerlei, ob diese Erzählung dabei etwa auch noch Trümmer aus der Mitte der Paulus-Sage heraus in sich aufgenommen hat, wie es o. S. 24

1) *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche* [3], XV. 67.

2) Ap. 28,9.

3) Vgl. auch vorläufig meine Broschüre *Moses, Jesus, Paulus* [1],63; [2],64; [3],63.

als immerhin möglich hingestellt ward. Die Chronologie macht keine Schwierigkeiten, da Josephus in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts schrieb. Die Veranlassung zu einer solchen Bereicherung muß dabei vorderhand im Dunkel bleiben. Möglicherweise gab es zuerst eine ganz nebelhafte Überlieferung über eine Reise Pauli nach Rom, die ohne plastische Einzelheiten war, und man benutzte dann, bewußt oder unbewußt, die Vita des Josephus bezw. die Überlieferung darüber, um jene interessanter zu machen. Als ein Nebenertrag vorstehender Erörterung scheint sich zu ergeben, daß die Vita des Josephus vielleicht im letzten Grunde die Wir-Erzählung in der Paulus-Geschichte erklärt.

So wäre ein weiteres Stück der Vita Pauli, d. h. von dessen vermeintlichen Erlebnissen, auf eine Vorlage zurückgeführt, folglich als ungeschichtlich nachgewiesen. Damit ist er selbst aber natürlich noch nicht aus der Geschichte gestrichen, und es bleibt deshalb doch noch durchaus möglich, daß auch unsere Vita Pauli neben ihrem ganzen großen ungeschichtlichen Kern und Aufbau zugleich manches Historische enthält. Und jeder Theologe wenigstens wird, selbst wenn er meinen Ausführungen zu folgen trotz seiner Hemmungen nicht nur willig, sondern auch dazu imstande wäre, das von demjenigen aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen abweichende Lokal wenigstens von Paulus' ersten zwei großen Reisen als ein deutliches Indicium für deren Geschichtlichkeit an sich, als ein lautes Zeugnis gegen mich anzuführen geneigt sein. Ich will ganz vorsichtig sein und vorderhand die Geschichtlichkeit der nackten Reisen mit ihrem Lokal wenigstens nicht bestreiten, wenn ich auch nicht glaube, daß für ihre Geschichtlichkeit ein Beweis zu erbringen ist. Und ich glaube, daß Dinge vorliegen, die auch an dem Lokal dieser Reisen zu zweifeln erlauben: Wie sehr man das auch belächelt haben mag, ich weise aufs neue auf eine seltsame Berührung zwischen der Überlieferung von Paulus und der Geschichte des Marcus Junius Brutus hin: Dem Paulus wird in der Troas in einer nächtlichen Vision

von einem Macedonier befohlen, nach Macedonien hinüberzugehen und den Macedoniern zu helfen. Er gehorcht der Erscheinung und kommt nach Philippi, wo sich das Hauptereignis während seines macedonischen Aufenthaltes abspielt, daß nämlich Paulus in die Hände seiner Feinde fällt, in den Kerker geworfen, aber dann von seinen Fesseln befreit wird, worauf sein Kerkermeister sich in sein Schwert stürzen will[1]). In der parallelen Petrus-Geschichte (o. S. 10) erscheint dem Petrus nachts im Gefängnis ein Engel. Von Brutus wird aber erzählt, daß ihm vor seinem Übergang nach Europa, (bei Abydus) in der Troas, in der Nacht eine furchtbar aussehende Gestalt erscheint, die sich ihm als sein böser Genius zu erkennen gibt und ihm ankündigt, daß er sie bei Philippi wiedersehen werde[2]); und das geschieht dann auch[3]). In der zweiten Schlacht bei Philippi gegen Octavianus Augustus wird dann Brutus besiegt und stürzt sich in sein eigenes Schwert[4]). Troas in beiden Geschichten als Lokal einer nächtlichen Vision, der Übergang nach Europa danach in beiden, Philippi, dabei mit Eingreifen von Übernatürlichem, in beiden, und der beabsichtigte Selbstmord durch das Schwert in der einen, der Selbstmord durch das Schwert in der anderen, in beiden — indes selbstverständlicherweise — auf der unterliegenden Seite, diese Gemeinsamkeiten gehn doch wohl über die Grenze des bei einem Zufall Möglichen hinaus. Und, falls dann nicht etwa die Anekdote von Paulus und die von Brutus beide auf sekundärem Boden stehen, muß doch wohl die bei Paulus eine Kopie von der anderen oder einer ähnlichen sein. Dabei ist es dann an sich möglich, daß einfach eine Überlieferung von einer Fahrt des Paulus über den Hellespont, vielleicht auch eine ursprünglich in Paulus' Philippi-Geschichte vorhanden gewesene Erscheinung wie in der entsprechenden Petrus-Geschichte, die Übertragung der Brutus-Geschichte und Hineinarbeitung in die Paulus-Sage (mit ihrer bodenständigen Philippi-Geschichte; o. S. 18) veranlaßte. Nun beobachten wir aber einen ganz auffallenden

1) Ap. 16,9 f.; 16,22 ff. 2) Plutarch, Brutus, 36.
3) Eb., 48. 4) Eb., 52.

Parallelismus auch zwischen den Stätten der Wirksamkeit des Paulus und denen des Brutus, anfangend mit beider ersten großen Seereise, die gleichermaßen nach Cypern geht[1]), einen so weit gehenden Parallelismus, daß der Gedanke, wenigstens der Gedanke an eine Abhängigkeit, dann natürlich der Paulus-Lokalitäten von der Geschichte des Brutus, aufsteigen darf, ja beklemmend aufsteigen muß. Aber wie, wie wäre eine solche denkbar? Als Folge dann der einen oben vielleicht verständlich gemachten Entlehnung der Troas-Vision? Könnten wir uns damit zufrieden geben? Oder als Folge auch noch anderer ursprünglicher Gemeinsamkeiten im Lokal? — Ich muß hier noch auf etwas Anderes aufmerksam machen, das für eine Beurteilung des Parallelismus zwischen Paulus und Brutus wichtig werden könnte. Wie Brutus, so erlebt der alttestamentliche Namensbruder des Paulus-Saulus, der König Saul, kurz vor seinem Tode das nächtliche Erscheinen eines Unheil verkündenden Geistes (nämlich das Erscheinen des Geistes Samuels[2]), und, wie jener, so stürzt sich auch König Saul nach verlorener Schlacht in sein eigenes Schwert[3]). Hat eine Verwechslung der beiden Saul in Verbindung mit einer Kombination des Königs Saul mit Brutus die Geschichte des Apostels um Einzelheiten aus der des Brutus bereichert?

Sind wir nun endlich fertig? Haben wir jetzt alle möglichen Quellen einer Paulus-Sage ausgeschöpft? Vielleicht noch nicht. Die Paulus-Rede auf dem Areopag soll eigentlich eine Apollonius-Rede sein (o. S. 23 f.), eine Rede eines Mannes, der ein Wanderprediger wie Paulus gewesen sein soll und der aus Tyana in Kleinasien, nicht weit von der Nordgrenze von Cilicien, stammte. Paulus aber soll aus Tarsus, der Hauptstadt von Cilicien, in Kleinasien, sein, und das stellte sich oben S. 22 f. als etwas dar, das immerhin, falls geschichtlich, nicht ohne weiteres mit der Gestalt seiner *Gilgamesch*-Sage vereinbar schien. Und Paulus

---

1) S. m. Brosch. *Moses, Jesus, Paulus* ^{2},54 f., ^{3},54. 2) 1 Sam. 28.
3) Eb. 31. Vgl. auch 2 Sam. 1 und Plutarch, Brutus, 52 w. E.!

soll Zeitgenosse des Apollonius sein, und die beiden Namen, von denen der des Paulus dazu nicht sein Geburtsname und möglicherweise durch seinen Geburtsnamen Saulus beeinflußt ist, diese beiden Namen sind ähnlich. Ist es da ungeheuerlich, in einem Wanderprediger Paulus von Tarsus ein Abbild des Wanderpredigers Apollonius von Tyana zu sehn? Zunächst meine ich damit nur, daß eines Paulus Herkunft gerade aus Tarsus sich vielleicht aus der des Apollonius aus Tyana erklärt. Aber vielleicht mag unser Paulus auch noch mehr von dem Wanderprediger aus Tyana an sich gerissen haben, ganz abgesehen von der Rede auf dem Areopag.

Wir müssen noch einen letzten Schritt tun, noch einen letzten Bruch mit unserer frommen Überlieferung vollziehn: Nach dem, was wir oben ausführen mußten, ist es wohl ungeschichtlich, daß Paulus die Christen verfolgt hat, ungeschichtlich, daß er die Vision bei Damaskus hatte, ungeschichtlich, daß er sich danach nach Arabien begab, ungeschichtlich, daß ihm später in Philippi hart zugesetzt wurde, daß er vor seiner letzten Ankunft in Jerusalem Gefahren für sich fürchten mußte und gewarnt ward, und auch die Steinigung in Lystra ist wohl als ungeschichtlich anzusehn[1]). Nun aber redet nach allgemeinster Annahme in „Paulus-Briefen" Paulus selbst von allen diesen Dingen als von seinen Erlebnissen, und das in einer Reihe „allerechtester" oder doch wenigstens „echter" Briefe[2]). Folglich stammen zunächst einmal die betreffenden Stellen nicht von dem Manne, von dem die Paulus-Sage in der Apostel-Geschichte berichtet, nicht von dem Manne, als dessen Werke sich die Briefe geben, weiter aber, da es doch wohl unmöglich ist, die Stellen als Interpolationen herauszuoperieren, auch die ganzen Briefe nicht, und damit die sogenannten echten Paulus-Briefe über-

---

1) S. u. unter „Die Geliebten der *Ischtar*" und Band II, unter „Ephraem Syrus".

2) 1 Kor. 15,9 (Verfolgung der Christen durch Paulus); Gal. 1,15f; 1 Kor. 9,1; 15,8 (Damaskus); Gal. 1,17 (Arabien); 1. Thess. 2,2 (Philippi); Röm. 15,31 (Gefahren in Jerusalem); 2. Kor. 11,25 (Steinigung).

haupt nicht. Somit sind diese Briefe fromme literarische Fälschungen, freilich eines hochbegabten Mannes, eines Vertreters „paulinischer" Theologie, dessen äußere Lebensumstände uns aber gänzlich unbekannt wären. Und nun ist es an der Zeit, eine Stelle eines Paulus-Briefs ganz besonders herauszuheben, nämlich 2 Kor. 11,25, wo Paulus erzählt, daß er dreimal Schiffbruch erlitten habe und einen Tag und eine Nacht im Meere „gemacht", also mit anderen Worten: zugebracht habe. Wir erfahren aus der Apostel-Geschichte nur von einem Schiffbruch des Paulus, nämlich auf seiner Rom-Reise, die freilich ein Abklatsch einer Rom-Reise des Josephus und deshalb ungeschichtlich ist (o. S. 24 ff.). Paulus müßte also, wenn die drei Schiffbrüche des 2. Korinther-Briefs geschichtlich wären, außer dem bei Malta noch zwei andere, in der Apostel-Geschichte nicht genannte Schiffbrüche erlebt haben. Nach o. S. 15f. vermissen wir nun 1. eine See-Not auf der Reise nach Cypern und 2. eine auf seiner zweiten großen Reise, als Widerspiegelungen der Sintflut-Seenot[1]) und der See-Not des *Gilgamesch* auf seiner Westreise zu Xisuthros hin. Diese zwei See-Nöte und der Schiffbruch bei Malta würden aber zusammen drei See-Nöte sein, ebensoviele nämlich wie die drei Schiffbrüche des 2. Korinther-Briefs! Das aber hieße doch wohl: Wie der Verfasser des Galater-Briefs (1,17) im Unterschiede von der Apostel-Geschichte von einer lediglich sagenhaften Reise Pauli nach Arabien als einem geschichtlichen Ereignis zu berichten weiß, so der 2. Korinther-Brief von nicht weniger als drei lediglich sagenhaften Schiffbrüchen Pauli als von wirklichen Begebenheiten! Folglich ist der Verfasser von 2 Kor. 11,25 und damit doch wohl des 2. Korinther-Briefs, der also wie der des Galater-Briefs eine wenigstens z. T. vollständigere Paulus-Sage kannte, als der Verfasser der Apostel-Geschichte, abermals nicht der Paulus der Apostel-Geschichte[2]). Dazu noch eine Ergänzung: Worin die See-Not

1) So ist z. B. auch in der *Sul-Schumul*-Sage der Sintflut-Fahrt die Sintflut-Seenot abhanden gekommen. S. Band II, unter „*Sul-Schumul*".

2) Vgl. Band I, S. 1027 ff.

Gilgameschs auf seiner Reise zu Xisuthros besteht, wissen wir noch nicht. Aber wir wissen, daß sie in der der Paulus-Sage nahestehenden Jesus-Sage als ein sturmbewegtes Meer wiederkehrt, in dem Petrus als ein *Gilgamesch* zu versinken droht[1]), oder als ein Meer schlechthin, in welches derselbe Petrus sich hineinstürzt[1]); in der Jonas-Sage in einem sturmbewegten Meer, in das Jonas-*Gilgamesch* hinabgeworfen wird, der dann von einem großen Fisch verschlungen und gerettet wird[2]); in der *Schaktidewa*-Sage in einer Schiffs-Katastrophe, infolge welcher *Schaktidewa-Gilgamesch* ins Meer fällt und nun von einem großen Fisch verschluckt und dann aus ihm herausgeschnitten wird[3]); in der Odyssee endlich in einer „Notkahn"-Katastrophe, nach der Odysseus sich ins Meer wirft und darin mehrere Tage umhergetrieben wird[4]). Nach diesen Parallelen wird man gern vermuten dürfen, daß Paulus im Meere als Fortsetzung zu seinem zweiten Schiffbruch auf seiner *Gilgamesch*-Reise zu Xisuthros gehört. Freilich wäre eine solche Vermutung mit einer kleinen Schwierigkeit verbunden.

Daß nun der Verfasser auch der echten Paulus-Briefe mit dem Träger der Paulus-Geschichte in der Apostel-Geschichte, selbst wenn sie ganz historisch wäre, nicht identisch sein könnte, läßt sich aber auch noch auf andere Weise feststellen, nämlich durch den alsbald folgenden Anhang.

---

1) Band I, S. 863 ff. und S. 999 ff. 2) Eb., S. 801 ff.
3) Band II, unter „*Schaktidewa*". 4) Band II, unter Odyssee.

Anhang I.

Die Themata des Römer-Briefes usw. und die Reden Jesu aus seinen letzten Tagen.

Ich habe in meiner Broschüre *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?,* S. 9 ff., den Nachweis geliefert, daß zunächst einmal der Römer-Brief durch die darin behandelten Themata und die Reihenfolge ihrer Erörterungen eine Bekanntschaft mit einem „Leben Jesu" wie dem in unseren drei ersten Evangelien erzählten[1]) voraussetzt. Denn darin werden in ganz ungestörter und in keiner Weise etwa durch ihren Inhalt bedingter Reihenfolge Perikopen der Jesus-Geschichte und Kernsprüche Jesu gerade nur aus seinen letzten Tagen, nach seinem Einzug in Jerusalem berührt, wie sich aus der nachfolgenden Tabelle ergibt:

Mark. 11,13 und 22 ff.: Jesus kommt an einen Feigenbaum heran in der Hoffnung, Früchte an ihm zu finden, und spricht danach die Worte von der Allmacht des Glaubens.	Römer 1,13 — 8,39: Paulus erzählt, daß er schon oftmals zu den Römern hat kommen wollen, um unter ihnen „etwas Frucht zu erhalten", und spricht danach über die Gerechtigkeit und das Heil allein durch den Glauben.
Mark. 12,1 ff.: ein Gleichnis vom Weinberg, das Gleichnis von der Verwerfung der einen und der Erwählung anderer (nach Matth. 21,43 wenigstens der Juden bezw. der Heiden).	Römer 9 — 11: über die vorläufige Verwerfung von Juden und Erwählung von Heiden.

1) Zum Verhältnis eines solchen Evangeliums zu den in unseren drei ersten Evangelien vorliegenden s. vorläufig S. 10 ff. unserer o. gen. Broschüre.

Mark. 12,13 ff.: über das Zahlen der Steuer.	Römer 13,6 f.: über das Zahlen der Steuern.
Mark. 12,28 ff.: über das Gebot der Nächstenliebe.	Römer 13,8 ff.: über das Gebot der Nächstenliebe.
Mark. 13.: über den jüngsten Tag.	Römer 13,11 ff.: über den jüngsten Tag.
Mark. 14: Passah- und Abendmahls-Feier mit Worten über das Essen des Brots und das Trinken des Weins.	Römer 14: über religiöse Skrupel wegen Essen und Trinken u. a. (Beachte Vers 6 wegen der evangelischen Abendmahls-Erzählung und Vers 23 wegen I Kor. 11,29 in einer Ausführung über das Abendmahl.)

Angesichts des oben festgestellten Gleichlaufs darf wohl auch angenommen werden, daß die — sonst im Römer-Brief nicht vertretene — Perikope von den sieben Brüdern und der einen Frau bei Matth. 22,23 ff., Mark. 12,18 ff., Luk. 20,27 ff. in Kap. 14,7 ff. des Römer-Briefs durchscheint. Denn am Schluß dieser Perikope sagt Jesus nach den drei ersten Evangelien, daß Gott kein Gott von Toten sei, sondern von Lebenden, und Lukas (20,38) läßt Jesus hinzufügen: „Denn alle leben ihm"; in Römer 14,7 ff. aber wird erklärt, daß wir, wenn wir leben, dem Herrn leben, und daß Christus ein Herr über Tote und Lebende sei.

Die nach der oben gebrachten Tabelle bei Paulus zu beobachtende völlige Übereinstimmung mit der Anordnung in den Evangelien setzt meines Erachtens unbedingt eine bereits geschriebene Jesus-Geschichte voraus. Denn niemand wird doch wohl das Verhältnis umkehren wollen und die Evangelisten vom Römer-Brief abhängig machen! Und niemand wird sich gar vor der Gefahr unsrer ominösen Tabelle retten wollen mit der Annahme, Paulus und die Evangelien wären beide von einer dritten, unabhängigen Quelle abhängig, deren irgendwoher stammende Aussprüche „Jesus" und „Paulus" in den Mund gelegt wären! Ein solcher Versuch würde übrigens ebenso wie der erste schon daran scheitern, daß das aus Mark. 11, 13 und 14 zum Vergleich Herangezogene durch

die Jesus-*Gilgamesch*-Sage bedingt ist[1]). Somit wäre also erst einmal der Römer-Brief später als ein Evangelium etwa wie unsre drei ersten Evangelien geschrieben. Und da das Schema des Römer-Briefs von dem Verfasser bezw. den Verfassern des 1. Thessalonicher-, des Galater-, des 1. Korinther-, des Epheser-, des Kolosser- und nebenbei ebenso des 1. Petrus-Briefs berücksichtigt wird, ohne daß sie ein Wissen davon erkennen lassen, worauf dieses Schema beruht, so sind diese Briefe allem Anscheine nach wieder vom Römer-Brief abhängig[2]), also später als dieser und demnach ebenfalls später als ein Evangelium wie unsre drei ersten Evangelien entstanden. Von diesen ist nun aber allgemeinster begründeter Ansicht nach keines vor etwa 70 entstanden. „Paulus" soll aber nach ebenso allgemeinster Überzeugung jedenfalls nicht viel länger als bis 63 nach Chr. gelebt, müsste also die „echten Paulus-Briefe" vor dieser Zeit geschrieben haben. Wenn also zunächst einmal der „urechte" Römer-Brief ein bereits geschriebenes Evangelium etwa wie das der ersten drei Evangelien voraussetzt, wir aber kein derartiges vor dem unsrer drei ersten Evangelien kennen, so bedeutet das mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß entweder die Apostel-Geschichte Paulus zeitlich falsch, nämlich zu früh ansetzt und auch damit bekundet, daß es mit ihrer Glaubwürdigkeit überhaupt mißlich ist, oder daß der Verfasser auch der echten Paulus-Briefe ein anderer wie d e r Paulus ist, von dem die Apostel-Geschichte zu berichten weiß. Übrigens könnte man hierfür auch anführen, daß die Apostel-Geschichte durch nichts die Existenz von Paulus-Briefen bekundet, und so für deren Abfassung n a c h der der Apostel-Geschichte — herrschender Meinung nach kurz vor 100 n. Chr. — einzutreten scheint. Allein das wäre doch wohl voreilig.

Dazu, daß das in der Apostel-Geschichte von einem Paulus Erzählte jedenfalls zu einem grossen Teil und fraglos in seinem ganzen Aufbau ungeschichtlich ist, kommt

1) Band I, S. 892 ff.

2) Vgl. vorläufig mein *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?*, S. 15 f.

also noch hinzu, daß der Verfasser auch der „echten“ Paulus-Briefe mit einem etwaigen historischen Paulus der Apostelgeschichte nichts gemein hat, daß wir somit von seinem Wer?, Wann? und Wo? nichts, rein garnichts wissen. Der Paulus der Apostel-Geschichte hat darum für uns ungeheuer an theologischem und historischem Interesse verloren. Und wer weiß, ob er sich nicht noch ganz in mythologischen Dunst auflösen wird? Sicher geschichtlich ist nichts von ihm, und wir verstehen jetzt voll und ganz, daß von diesem, nach der Apostel-Geschichte so hochbedeutenden Manne kein sogenannter Zeitgenosse, Josephus eingeschlossen, etwas zu berichten hat. Aber immerhin bleibt es durchaus möglich, daß sich hinter dem sagen-umhüllten Paulus der Apostel-Geschichte und dem Manne, als den sich der Verfasser der Paulus-Briefe ausgibt, eine wirklich geschichtliche, freilich bisher nicht zu fassende Persönlichkeit mit Fleisch und Blut verbirgt, deren Körper wir noch einmal aus ihrer sagenhaften Mumien-Hülle herauswickeln werden. Allein wo wäre die Stelle, die ein Anpacken möglich machte?

Anhang II.

Johannes-*Jochanan,* der Täufer, und der sagenhafte Täufer Ananias-*Chananja.*

[1]) Johannes der Täufer stellt innerhalb der Jesus-*Gilgamesch*-Sage einen sagenhaften *Enkidu,* den Genossen *Gilgameschs,* dar, insofern 1. von ihm eine ähnliche Vorgeschichte wie von Samuel und Simson erzählt wird, 2. er, ähnlich wie Elias-*Enkidu*, im Anfang seines Auftretens als Asket fern von den Wohnstätten der Menschen lebt, 3. Jesus-*Gilgamesch* zu ihm hingeht und von ihm als einem *Enkidu* getauft wird, 4. Herodes Antipas von ihm als einem *Enkidu* wegen seiner Heirat getadelt wird, und er, Johannes, 5. an einer bestimmten Stelle der Jesus-Sage, die einer des *Gilgamesch*-Epos entspricht, als tot gedacht wird.[2]) Nun wird aber Johannes der Täufer bei Josephus genannt[3]), und zwar so, daß man diese Erwähnung für echt hält. Und so ständen wir denn scheinbar vor einem für uns höchst fatalen, um nicht zu sagen letalen Widerspruch. Allein h i e r ist noch alles glatt zu vermitteln. Denn Josephus erwähnt ja von den eben genannten in den Evangelien erzählten Begebenheiten nichts. Er erzählt aber davon, daß Johannes der Täufer ins Gefängnis geworfen und offenbar von Herodes alsbald gewaltsam

1) Zu dem Folgenden vgl. schon z. T. Band I, S. 851 ff., S. 971 ff., auch S. 1030.

2) Band I, S. 811 ff.; S. 818 ff.; S. 851 ff.; S. 857.

3) Antiquitäten XVIII, V, 2. Mehr umstritten sind die Erwähnungen Johannes des Täufers im slavischen Bellum judaïcum hinter II, VII, 2 und IX, 1. S. dazu AL. BERENTS, *Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello judaico“* des *Josephus* (1906); JOH. FREY, *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte* (1908).

getötet wird. Und in der Hauptsache Entsprechendes wird ja auch in den Evangelien erzählt. Das aber sind Dinge, die für einen *Enkidu* zum mindesten fremdartig und auch in der Ursage so nicht begründet sind. Und demnach ließen sich anscheinend unsere Aufstellungen mit der Erzählung des Josephus völlig vereinigen: Johannes der Täufer wäre an sich geschichtlich, wäre von Herodes Antipas ins Gefängnis geworfen und getötet worden. Er wäre aber in die Jesus-Sage hineingerissen worden und hätte darin nun auch die Rolle eines sagenhaften *Enkidu* dieser Sage übernommen. Wäre das Gesagte richtig, dann ließe sich der bedeutsame Schluß ziehen, daß die chronologische Einordnung der Jesus-Sage und damit die Jesu selbst durch die Zeit eines geschichtlichen Johannes bewirkt worden ist.

Es scheint indes so, als ob wir einen solchen Ausgleich garnicht nötig hätten, weil auch die Gefangennahme und Hinrichtung des Johannes ungeschichtlich sein könnten, insofern auch sie doch aus einer *Gilgamesch*-Sage erklärbar wären. Der Tadel wegen des Herodes Antipas' zweiter Heirat, der mit Herodias, geht auf die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode zurück[1]), in der die *Ischtar* von *Gilgamesch* wegen ihrer vielen Liebschaften beschimpft wird, die damit endeten, daß sie die Buhlen unglücklich machte. Und vor *Gilgamesch* hat sie ein anderer, *Ischullanu*, beschimpft, dessen Liebe sie ohne Erfolg verlangte, und an dem hat sie Rache genommen. Nun fordert *Ischtar* nach der Beschimpfung durch *Gilgamesch* von ihrem Vater *Anu* Rache für diese Beschimpfung; deshalb kommt der Himmels-Stier herab, und eine Folge von dessen Tötung ist *Enkidus* Tod. Eine solche *Ischtar* ist aber Herodias und diese ist es, die nach der evangelischen Überlieferung das Haupt Johannes des Täufers fordert. Ja, es ist ihre Tochter, die aber zugleich nunmehr die Tochter, nämlich Stieftochter des Herodes ist, welche ihm die Bitte ausspricht, die er dann erfüllt. Somit erlaubte die reine Sagen-Analyse es immerhin, 1. wenigstens den Tod Johannes des Täufers, eines *Enkidu*, mit seiner

1) Band I, S. 851 ff.

Tadelrede in einen sagenhaften Zusammenhang zu bringen, 2. aber auch mit dem Gegenstand der Tadelrede. Und so verwickelt auch das Einzelne ist — was wir hier nicht wiederholen können; s. o. S. 36 f. —, immerhin gehören zu einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode auch 1. die Einkerkerung Josephs, der zwar ein *Ischullanu*, aber auch und vor allem ein *Enkidu* ist[1]), 2. die Tötung des Urias, eines der Geliebten der *Ischtar*[2]), 3. die Naboths, eines *Ischullanu*[3]), und 4. die Herbeiführung des Todes des Bata im ägyptischen Brüder-Märchen, auch eines der Geliebten der *Ischtar*[4]). Somit könnten immerhin auch Einkerkerung und Tötung Johannes des Täufers ungeschichtlich sein und erforderten diese Dinge doch keinen doppelten Johannes, einen geschichtlichen neben einem mit ihm verschmolzenen sagenhaften, aus einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage zu erklärenden. Aber — während Johannes' Schicksale sich in der evangelischen Überlieferung jedenfalls aus der Sage erklären ließen — aus der sagenhaften Tadelrede des Johannes —, weiß Josephus von dieser Motivierung nichts, sondern motiviert sie mit Herodes Antipas' Furcht vor dem Wirken des Johannes. Und das muß deshalb als geschichtlich verdächtig bleiben, obwohl auch nach der evangelischen Überlieferung Herodes den Johannes fürchtet[5]) und er das Volk fürchtet[6]) wegen des großen Ansehens, das Johannes bei dem Volk als Prophet genießt.

Immerhin, Johannes der Täufer könnte allenfalls eingekerkert und getötet sein im Zusammenhang mit der *Ischtar-Gilgamesch*- und der Stier-Episode des babylonischen Epos, als eine Sagen-Figur, die vielleicht ebenso Personen der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode vertritt wie den *Enkidu*, sodaß der Tod des *Enkidu* in der Jesus-Sage zweimal vertreten wäre, durch den Johannes des Täufers an jedenfalls nicht falscher und den des Lazarus an falscher Stelle der Sage.

Denn Lazarus ist ja auch ein *Enkidu* der Jesus-Sage, weil er, ein Freund Jesus-*Gilgamesch*s, an einer bestimmten

---

1) Band I, S. 255 ff. 2) Eb., S. 492 ff.
3) Eb., S. 626 ff. 4) Band II, unter „Brüder-Märchen".
5) Mark. 6,20. 6) Matth. 14,5.

Stelle der Jesus-Sage von den Toten auferweckt wird, und wegen seines Namens, = *El'azar*, der als ein *Enkidu*-Name ebenso mit Jesus = Josua, einem *Gilgamesch*-Namen, ein Paar bildet, wie u. a. der Name Eleas(z)ar = *El'azar* für den Hohenpriester in der Josua I-*Gilgamesch*-Sage[1]. Die auffallende Doppelung des *Enkidu* würde sich nun aber einwandfrei erklären lassen aus einer Geschichtlichkeit Johannes des Täufers: Der ungeschichtliche *Enkidu* der Jesus-Sage, Lazarus, wäre durch eine, ihm in gewissen Beziehungen vergleichbare geschichtliche Persönlichkeit ersetzt worden, ohne daß sich dieser Ersatz auch auf die Auferweckung eines *Enkidu* von den Toten ausgedehnt hätte. Letzteres dann aus begreiflichem Grunde: Die Kenntnis einer wirklichen Geschichte des Täufers hatte das verhindern können[2]. Eine solche Identifizierung des Lazarus mit Johannes ist aber ja andererseits sogar darin erkennbar, daß die Mutter Johannes des Täufers Elisabeth heißt[3], nämlich ebenso wie die Mutter des dem Lazarus entsprechenden Eleasar der Sage von Josua I[4].

Allein zunächst schon durch die Paulus-*Gilgamesch*-Sage, ebenso wie die Jesus-Sage, aus Nord-Israel, könnte man sich dazu bestimmen lassen, diesen präsumptiven geschichtlichen Doppelgänger des sagenhaften Lazarus doch aus der Geschichte zu streichen. Denn die Taufe Pauli ist eine Sagen-Parallele zu Jesu Taufe durch Johannes als einen *Enkidu*, der Taufende ist somit als solcher auch ein *Enkidu*. Er heißt aber Ananias, und dieser Name ist nicht nur gleichbedeutend mit dem des Johannes, sondern setzt sich auch aus den gleichen Bestandteilen, nur in umgekehrter Folge, zusammen: Johannes, = *Jo-chanan*, und Ananias, = *Chanan-ja*, bedeuten beide „Jahve hat sich erbarmt"! Und dieser Ananias ist nirgends sonst bezeugt, ist somit in

---

1) Band I, S. 976 ff.

2) Daß man nach der evangelischen Überlieferung in Jesus einen auferstandenen Johannes den Täufer sieht, hat mit dem Obigen natürlich garnichts zu tun.

3) Luk. 1,5 ff. 4) 2 Mos. 6,23.

einer Paulus-S a g e als sagenhaft anzusprechen. Folglich anscheinend auch sein Gegenstück Johannes mit dem gleichbedeutenden und gleich-wortigen Namen[1]). Ebenso nun aber wie neben Johannes ein zweiter *Enkidu*, nämlich Lazarus, steht, ebenso neben dem entsprechenden Ananias-*Enkidu*, nämlich der Prophet Agabus (o. S. 12 f.). Somit scheint auch Johannes, obwohl neben einem zweiten, sagenhaften *Enkidu*, d o c h sagenhaft zu sein!

Einer solchen Annahme könnte man mit einer Vermutung ausweichen wollen, daß die Paulus-Sage mit der Jesus-Sage noch eine Einheit gebildet hätte, als ein geschichtlicher Täufer Johannes in eine israelitische *Gilgamesch*-Sage Aufnahme fand, und sich erst danach von ihr differenziert hätte. Das wäre aber doch wohl eine Annahme, die für eine so starke Differenzierung wie sie die der Paulus- von der Jesus-Sage zeigt, eine etwas reichlich kurze Zeit verlangen würde, nämlich weniger als die Zeit zwischen der vermeintlichen oder wirklichen Zeit Johannes des Täufers und derjenigen der Abfassung der Apostelgeschichte. Indes — unmöglich scheint eine solche Annahme doch wohl nicht zu sein.

Andererseits wird aber diese Hilfskonstruktion zur Stützung eines geschichtlichen Johannes wohl schon durch die, auch wieder n o r d israelitische, Tobias-Sage[2]) über den Haufen geworfen. Denn Tobias hat auf seiner Reise einen Begleiter, den Engel Raphael, der sich aber selbst für einen Azarias, Sohn des großen Ananias, ausgibt[3]). Da der Name Azarias = *Azar-ja*, mit der Bedeutung „Jahve hat geholfen",

---

1) Zur verschiedenen Folge der Namensteile vgl. außer Azarias neben Eleasar im folgenden (S. 40 ff.) im alten Testament Jojachin neben Jechonja für einen und denselben geschichtlichen König von Juda (Ez. 1,2; Jer. 24,1 usw.). Da nach den folgenden Ausführungen Ananias ein älterer Name für einen *Enkidu* wäre, könnte daraus Johannes geworden sein nach Analogie des Namens Josua = *Joschu'a*, der älteren Form für den Namen Jesu, in dessen Sage Johannes der Täufer auftritt.

2) Band I, S. 766 ff. Dem in Band I über die Tobias-Sage Ausgeführten muß ich heute z. T. sehr skeptisch gegenüberstehn.

3) Buch Tobit 5,19.

ein Synonym von Lazarus-*El'azar*, = „Gott hat geholfen", ist, indem er sich ähnlich dazu verhält, wie der Name Ananias zu Johannes (o. S. 40), so finden wir hier in der nordisraelitischen Tobias-Sage zwei Namen mit einander verknüpft, deren Synonyma in der gleichfalls nordisraelitischen Jesus-Sage beide eine und dieselbe Sagen-Figur bezeichnen. Beide stehn ja für einen *Enkidu*, wobei der Name für den zuerst in der Jesus-Sage auftretenden *Enkidu*, Johannes, dem Vater Ananias, der für den später auftretenden, Lazarus, dem Sohne Azarias entspräche. Das ist schon erwähnenswert genug und redet scheint's einem sagenhaften Johannes neben einem sagenhaften Lazarus das Wort. Noch mehr aber, weil der Genosse des Tobias sehr verdächtig ist, auch gerade wenigstens zum Teil ein *Enkidu* zu sein. Daß er ein Genosse des Tobias ist, wie *Enkidu* einer *Gilgamesch*s, darf natürlich wenigstens auf die Vermutung bringen, daß er ein solcher *Enkidu* ist; allein unsere Tobias-Sage beweist das nicht. Dagegen wird es allerdings durch die zahllosen nächst-verwandten Märchen vom dankbaren Toten, falls darin nicht etwa doch nur Tochter-Sagen zu sehen sind, weiter aber durch die vom treuen Johannes und andere verwandte Märchen recht wahrscheinlich, daß Azarias in der Tat wenigstens auch ein *Enkidu* ist; und damit tritt dessen Vater Ananias in eine Verbindung mit dem Ananias der Paulus-Sage, die für die Geschichtlichkeit Johannes des Täufers verhängnisvoll werden könnte. Leider würde eine Untersuchung über diese Märchen einen so großen Raum erfordern, daß er hier nicht dafür zur Verfügung stehn kann. Darüber in Band III.

Was auch die Tobias-Sage nahelegt, daß der Name Ananias und darum der des Täufers Johannes der Sage angehört, bestätigen aber weiter andere Ueberlieferungen. Zunächst die wiederum nordisraelitische Baesa-Sage[1]), deren Prophet Jehu, ein Gegenstück zu den *Enkidu*s als Propheten in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, zum Vater einen Hanani-*Chanani* hat, mit einem Namen, der jedenfalls mit den Na-

1) Band I, 796 ff.

men Ananias und Johannes zusammengehört und eine Kurzform eines derartigen Namens ist. Zu erwähnen sind auch die in der Reihenfolge Hananja(=Ananias), Misael und Azarja (=Azarias) aufgeführten drei Freunde Daniels[1]).

Ganz besonderen Wert aber dürfte für uns die von Josephus erzählte Geschichte des Königs Izates von Adiabene haben[2]). Denn wie Jesus von einem Johannes, Paulus von einem Ananias getauft sein soll, wodurch dann Paulus zum Christentum übertrat, so soll Izates durch einen Juden namens Ananias für das Judentum gewonnen und nun weiter durch einen Juden Eleasar dazu beredet worden sein, sich beschneiden zu lassen und so offiziell zum Judentum überzutreten. Ja, was diesen Dingen vorherging, sieht ganz nach einer *Gilgamesch*-Sage aus, also dass Ananias und Eleasar richtige *Enkidu*s und Sagen-Parallelen zu Johannes und Lazarus zu sein scheinen[3]). Dabei ist Adiabene, im alten Assyrien, die Heimat des Izates, Ninive aber im alten Assyrien der Wohnsitz des Tobias, des Helden einer ebenfalls vermutlichen *Gilgamesch*-Sage. Und da finden wir, gerade wie in dieser Sage, so in der Izates-Geschichte das Namen-Paar Ananias und Azarias-Eleasar, das also wieder verlangt, dass der Name Ananias für einen *Enkidu* und darum auch der Name Johannes für einen *Enkidu* der Jesus-Sage rein sagenhaft ist[4]).

1) Daniel 1,6 usw. 2) Dazu unten Anhang III.

3) Wie nun die zwei *Enkidu*s nebeneinander zu erklären wären, kann vorderhand unentschieden bleiben. Die Baesa- und die Tobias-Sage (o. S. 41 f.) mögen dafür zeugen, dass der eine, der zuerst auftretende Ananias, ursprünglich der Vater des anderen war. S. schon Band I, S. 978. Dafür mag auch sprechen, dass wenigstens in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, der Saul-Samuel-Sage, der mit dem Namen Ananias zusammengehörige Name Hanna die Mutter des *Enkidu*, Samuels, bezeichnet, während derselbe Name in der Tobias-Sage der Name der Mutter der Hauptperson Tobias, wohl eines *Gilgamesch*, ist (1 Sam. 1,2 ff.; Buch Tobit 1,9). Möglich, dass dazu die Prophetin Anna (=Hanna) Luk. 2,36 gehört.

4) Ich darf darauf hinweisen, dass ich in Band I, S. 978 Träger der Namen Ananias und Azarias als bedeutungsvoll für die Frage der Geschichtlichkeit Johannes des Täufers bezeichnet habe, ehe ich an den Ananias der Paulus- und den Ananias und den Eleasar der Izates-Sage denken konnte. Und diese sind für unsere These von ganz ungewöhnlicher Wichtigkeit!

Da lege ich die Feder hin und frage: „Was ist Wahrheit?“ Daß aber die Wage sich zu Gunsten eines nur sagenhaften Johannes neigt, würde ich nicht leugnen können. Der Geschichts-Forscher hat nun erneut zu prüfen, ob wirklich der Johannes des Josephus geschichtlich sein muss, ob er wirklich nicht dennoch lediglich einen Johannes der Evangelien voraussetzen könnte, ob wirklich die Religions-Geschichte nicht ohne einen Johannes den Täufer gedacht werden kann, ob nicht gar ein Johannes der Täufer entstanden sein kann etwa aus einem sagenhaften Johannes, der einmal, nämlich Jesus, getauft hat, weil es die Jesus-*Gilgamesch*-Sage verlangte.

Anhang III.

Izates von Adiabene, Ananias, Eleaz(s)ar und die israelitische *Gilgamesch*-Sage.

Monobazos-Bazaios, König von Adiabene im alten Assyrien, zur Zeit des Kaisers Claudius, hat mit seiner Schwester und Gattin Helena zwei Söhne, Monobazos und Izates[1]). Monobazos und die übrigen Brüder des Izates, von anderen Frauen, sind auf diesen, einen besonderen Liebling seines Vaters, eifersüchtig. Um ihn vor Unheil zu bewahren, schickt ihn dieser zu Abennerigos[2]), König von Spasinu-charax, in Südbabylonien. Der gibt ihm seine Tochter zur Gattin. Danach lässt ihn der Vater, der das Ende seines Lebens nahen sieht, wieder zurückkehren und schenkt ihm eine Landschaft seines Reiches nordwestlich vom alten Ninive, in der er seinen Wohnsitz aufschlägt. Sodann stirbt der Vater, der älteste Sohn der Helena übernimmt vorläufig die Regierung, bis Izates anlangt und nun in Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters König wird. Weiteres von den politischen Ereignissen aus seiner Regierung geht uns hier nichts an. Mehr dagegen andere Geschehnisse. Schon in Spasinu-charax hat ihn ein jüdischer Kaufmann namens Ananias für das Judentum gewonnen, ohne dass er sich indes beschneiden lässt. Wie Izates dann König wird, will er sich auch der Beschneidung unterziehen, lässt sich indes

1) S. seine Geschichte bei Josephus, Antiquitäten, XX, II, 1 ff.

2) Der Name ist wohl mit (dem mandäischen) *Nerig*, aus babylonischem *Nergal*, dem Namen für den Gott und Herrn der Unterwelt usw., zusammengesetzt. Zu der Namensform bei Josephus vgl. die Namensform *Abenner* der Septuaginta = *Ab-ner* im hebräischen Text für den Feldhauptmann Sauls.

zunächst davon abhalten. Ein anderer Jude aber, namens Eleazar, der aus Galiläa nach Adiabene kommt, beeinflusst ihn dahin, dass er sich nun doch beschneiden lässt.

Der Hauptteil dieser Erzählung wird jeden an die Jakob-*Gilgamesch*-Geschichte erinnern: Zwei Brüder, Esau und Jakob. Der jüngere, Jakob, erlangt, obwohl er der jüngere Bruder ist, Erstgeburtsrecht und Erstgeburtssegen, flieht nach Haran zu Laban, heiratet dessen eine Tochter (dann die andere), flieht, kommt in die Heimat zurück, wonach sein Vater stirbt. Und Jakobs, nicht Esaus Nachkommen werden Herren des israelitischen Landes[1]). Trotz ihrer Alltäglichkeiten wird man diese äußere Ähnlichkeit zwischen der Izates- und der Jakob-Geschichte nicht einfach ignorieren dürfen, eine Ähnlichkeit, die die Jakob-Sage ja übrigens bis zu einem gewissen Grade mit der Moses-*Gilgamesch*-Sage, weiter auch mit der David-*Gilgamesch*-Sage teilt. Dort: Flucht aus der Heimat, Aufenthalt bei Jethro, Heirat von dessen Tochter, Rückkehr, Moses wird Führer Israels; hier: David an den Hof Sauls, Heirat von dessen Tochter, Flucht und hernach Rückkehr in die Heimat, wonach David König von Israel wird[2]). Hätten wir eine Verwandtschaft zwischen Izates- und Jakob-Sage usw. anzunehmen, sodass somit auch die Izates-Geschichte eine israelitische *Gilgamesch*-Sage wäre, dann wäre es bedeutungsvoll, dass Jakob aus dem Bereich seines Schwiegervaters als eines ihm feindlich gesinnten Mannes flieht, ebenso wie David, Izates aber nicht. Denn diese Flucht gehört nach Band I S. 241 ff und 476 ff zu einer mit der Heirat des Helden sekundär verknüpften Episode, nämlich einer Sintflut-Episode, die aber in der Moses-Sage noch nicht mit ihr verknüpft ist, weshalb denn auch Moses nicht aus dem Lande seines Schwiegervaters flieht. Das würde immerhin bedeuten können, dass die Izates-Sage trotz ihrer Ähnlichkeit mit der Jakob- und der David-Sage nicht etwa gerade mit diesen zusammen eine engere Gruppe bildet. Und das würde bestätigt werden können durch etwas erst auf den Regierungsantritt des Izates Folgendes, eine Hungersnot in

1) 1 Mos. 25 ff. 2) 2 Mos. 2 ff.; 1 Sam. 16 ff.

Palästina, wobei es gleichgültig sein kann, dass diese geschichtlich bezeugt ist[1]). Denn auf die Heimkehr Mosis und sein erstes Auftreten als Führer Israels folgen schema-gemäss[2]) die ägyptischen Plagen, darunter zwei, welche Hungerplagen einer babylonischen Sage entsprechen. In der Jakob-Sage fehlt aber ein Gegenstück dazu und ebenso in der David-Sage. Wäre jedoch ein solches in diesen enthalten, so müsste es ebenso wie die auf die Plagen folgende Sintflut mit der Heirat-Episode zusammengearbeitet sein[3]).

Nun haben wir eine nord israelitische Sage, die Tobit-Tobias-Sage, aus dem Stamme Naphthali. Und diese hat für die Gattin des Helden der Sage den Namen Sara, für deren Vater aber Reguel, und für die Mutter des Helden den Namen Hanna. Das sind jedoch Namen, von denen in südisraelitischen Sagen, und dabei *Gilgamesch*-Sagen, zwei für zwei ganz entsprechende Sagen-Figuren gebraucht werden, nämlich Sara (in der Abraham-Sage) und Reguel (in der Moses-Sage), der dritte Name, Hanna, aber zwar nicht für die Mutter eines *Gilgamesch*, wohl aber für die der zweitwichtigsten oder gleich wichtigen Figur seiner Sage, nämlich Samuels, eines *Enkidu* in der Saul-*Gilgamesch*-Sage[4]). Diese drei Namen in südisraelitischen *Gilgamesch*-Sagen und zugleich in einer nordisraelitischen, die dazu vielleicht oder vermutlich eine *Gilgamesch*-Sage ist, erlauben es, in der Izates-Geschichte, falls mit der Jakob-Geschichte usw. verwandt, nicht notwendigerweise gerade eine südisraelitische Sage sehen zu müssen, sondern statt dessen ebenso gut eine nord israelitische Sage zu vermuten.

Nun stellt sich das erste Zusammentreffen *Gilgamesch*s mit *Enkidu* in der Saul-Sage dar als das Zusammentreffen Sauls mit Samuel, wonach dann Saul von Samuel zum Könige gesalbt wird[5]); in der Sage von Jerobeam I als das

---

1) Diese historische Hungersnot könnte nämlich die Veranlassung dazu gewesen sein, daß von Izates das ihr vorhergehende möglicherweise rein Sagenhafte erzählt wird. Vgl. zu derselben Hungersnot in der Paulus-Sage o. S. 15.

2) Band I, S. 137 ff. 3) Eb., S. 241 ff.

4) 2 Mos. 2,18; 1 Sam. 1,2 ff. S. Band I, S. 766 ff.

5) Band I, S. 407 ff.

Jerobeams mit Ahia, wonach dieser ihm das Nordreich verheißt[1]); in der Elias-Elisa-Sage als das Elisas mit Elias, wonach Elisa von Elias zum Propheten gesalbt wird[2]), in der Jesus-Sage als das Jesu mit Johannes, wonach Jesus von Johannes getauft wird[3]), in der Paulus-Sage als das des Paulus mit Ananias, wonach Paulus von Ananias getauft wird und so zum Christentum übertritt (o. S. 1). Von solchen Widerspiegelungen dieses ersten Zusammentreffens werden verschiedene in Uebereinstimmung mit dem *Gilgamesch*-Epos hinter Widerspiegelungen der Freudenmädchen-Episode des Epos erzählt, so in der Moses-, der Saul-, der Elias-Sage[4]); und wäre die Izates-Geschichte eine israelitische *Gilgamesch*-Sage, dann wäre die Heirat des Izates eine solche Freudenmädchen-Episode, wie es eine Heirat Mosis, Jakobs und Davids ist[5]). Wenn dann aber Izates, nachdem er nach Spasinu-charax gekommen ist, wo er heiratet, sich dem Judentum zuwendet, und, nachdem er in die Heimat zurückgekehrt ist, durch Beschneidung das Judentum annimmt, so sieht das doch gar sehr nach einer Parallele zu Jesu Taufe, Pauli Taufe usw. aus. Nun aber heißt der, welcher Izates für das Judentum gewinnt, Ananias, somit gerade so, wie der, welcher Paulus tauft! Muss also in dem Ananias der Paulus-Sage ein *Enkidu* erkannt werden, so wäre der Ananias der Izates-Geschichte auch ein *Enkidu*. Aber mehr. In der Jesus-Sage soll auch Lazarus-*El'azar* ein *Enkidu* sein, ebenso wie der Hohepriester Eleasar-*Ela'zar* in der Sage von Josua I. Nun aber heißt derjenige, der den Izates zur Beschneidung veranlasst, der also eigentlich auch als ein *Enkidu* gelten müsste, *Eleas(z)ar*, und das ist, mit der griechischen Wiedergabe Lazaros, der Name für Jesu Freund, seinen *Enkidu* (o. S. 38 f.). Hieraus und aus Zugehörigem, das in Anhang II vorgebracht ist, möchten wir schliessen, dass wir in Ananias und Eleas(z)ar in der Izates-Geschichte zwei *Enkidu*s zu sehen haben. Ueber deren vielleicht ursprüngliches Verhältnis zu einander o. S. 42.

1) Eb., S. 216. 2) Eb., S. 589 f. 3) Eb., S. 819 f.
4) Band I, S. 126; S. 406 f; S. 580 f.
5) Band I, S. 133; S. 226; S. 439 und S. 476.

Anhang IV.

Gilgamesch im finsteren Berge, Paulus im finsteren Kerker zu Philippi, Jesus im Grabe — *Gilgameschs* Austritt aus dem finstern Berge ans Tageslicht, Pauli Befreiung aus dem Kerker nach Tagesanbruch, Jesu Auferstehung nach Tagesanbruch.

In Band I (vergl. o. S. 22) stellten wir fest, dass in dem Aufbau aller vier Evangelien auf eine unvollständige *Gilgamesch*-Sage, mit der Auferstehung des Lazarus, des Freundes Jesu, am Schluß (entstanden aus der Zitierung des Geistes von *Gilgameschs* Freund *Enkidu* am Schluß des *Gilgamesch*-Epos), als Ergänzung ein zweites Stück einer *Gilgamesch*-Sage folgt. Zu dieser zweiten Reihe von Episoden gehört das letzte Abendmahl, ein Widerhall von Xisuthros' Opfer (und Opfermahl?) auf dem Sintflut-Berge, und die Szene im Garten Gethsemane oder auf dem Ölberge, als ein Widerhall von den Vorgängen auf dem Sintflut-Berge vor Xisuthros' Entrückung[1]). Auf die Sintflut-Geschichte folgt in dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen eine „*Chumbaba*-Episode“, und, scheinbar ganz dem entsprechend, schließt sich an die beiden genannten Stücke Jesu Gefangennahme mit dem Judas-Verrat als eine *Chumbaba*-Geschichte an, eine Geschichte, wozu vermutlich auch noch Jesus am Kreuz gehört[2]). Es folgt Jesu Tod und Grablegung, Jesus im Grabe, Jesu Auferstehung, als etwas, was auf den ersten Blick nichts mit einer *Gilgamesch*-Sage gemein zu haben scheint. Dasselbe scheint von den Selbstoffenbarungen

---

1) Band I, S. 892 ff.

2) Eb., S. 903 ff. und u. Band II, unter „Polykrates“.

des Auferstandenen bei den drei ersten Evangelisten und bei Johannes bis einschließlich Kap. 20 gelten zu müssen. Anders steht es aber mit der Erscheinung Jesu vor den 7 Jüngern am galiläischen Meere nach Joh. 21. Denn diese ist offenbar einfach eine Parallele dazu, daß Jesus nach Matth. 14,22 ff.; Mark. 6,45 ff.; Joh. 6,15 ff., nachdem sich seine Jünger von ihm am galiläischen Meere getrennt haben, ihnen dann wieder, von ihnen zuerst nicht erkannt, erscheint, und sie nun mit ihm zusammen am anderen Ufer landen[1]). Da Jesus bis zu der Trennung von seinen Jüngern ein *Gilgamesch* ist, aber, als er sich ihnen auf dem Meere zeigt, ein Xisuthros an seinem Gestade, der sich dem *Gilgamesch* zeigt, so steckt in dieser merkwürdigen Jesus-Geschichte, wie auch immer zustande gekommen, eine Verwandlung des *Gilgamesch* in einen Xisuthros und eine gleichzeitige Verwandlung anderer Personen bezw. einer anderen Person in einen *Gilgamesch* (s. o. S. 20 f.). Und anscheinend, um ein der Ursage entsprechendes Neu-Zusammentreffen eines — nunmehrigen — *Gilgamesch* mit einem — nunmehrigen — Xisuthros zu ermöglichen, anscheinend deshalb muss sich Jesus vorher — gegen das *Gilgamesch*-Epos — am Ufer von seinen über das Meer fahrenden Jüngern getrennt haben! Zu dieser Geschichte bei den drei Evangelisten ist nun Joh. 21,1 ff. eine Parallele. Und aus dem Jesus, der sich als ein noch Lebender an dem einen Ufer von den Jüngern getrennt hat, ist hier der nach seinem Tode und seiner Auferstehung nicht mehr bei seinen Jüngern weilende Jesus geworden; aus dem aber, der am anderen Ufer des galiläischen Meeres mit ihnen wieder als ein Xisuthros zusammenkommt, ein Jesus, der nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung seinen Jüngern am Ufer desselben galiläischen Meeres erscheint! Dieser auferstandene Jesus

1) Band I, S. 999 ff. Vgl. o. S. 2. Da die Geschichte in Matth. 14 und Mark. 6 sich nicht bei Lukas findet, wohl aber bei Johannes, so könnte man die Parallele dazu in Joh. 21 einem Lukas-Evangelium zuweisen wollen. Aber nötig wäre eine solche Zuweisung keineswegs. Andererseits scheint sie nicht zu einem Johannes-Evangelium zu gehören. S. HEITMÜLLER in *Schriften des neuen Testaments*[1], II, [III], S. 310 f.

in Joh. 21 ist somit der selige vergöttlichte Xisuthros, der an seinem Seligen-Gestade dem *Gilgamesch* begegnet!

Nach dem eben Gesagten befinden sich demnach die Vorgänge von Jesu Tod an bis zu Jesu Auferstehung und ersten Erscheinungen des Auferstandenen zwischen einer „*Chumbaba*-Episode" und einer Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode.

Dazwischen könnte man also suchen: Gegenstücke zu der *Ischtar-Gilgamesch-* und Stier-Episode, zu dem Tode *Enkidu*s und zu *Gilgamesch*s Reise zu Xisuthros hin. Nun ist aber die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode in der ersten Folge von *Gilgamesch*-Episoden der Jesus-Sage vertreten durch die Tadelrede Johannes des Täufers an Herodes Antipas[1]), in der zweiten durch Jesus vor dem hohen Rat[2]) nach seiner Gefangennahme. Ferner entspricht die Bitte der Herodias-Tochter an ihren Stiefvater um das Haupt Johannes des Täufers als Folge der Tadelrede in der ersten Folge doch wohl einer Bitte der Rache heischenden *Ischtar* an ihren Vater *Anu* um einen Himmels-Stier oder den Himmels-Stier, ist also wohl ein Stück der Stier-Episode des Epos[3]). — Der Schauplatz, auf dem sich die Heilung der dämonischen Tochter der Syrophoenicierin in der ersten Folge abspielt, — Phoenicien —, musste es ferner nahelegen, in deren Mutter wenigstens auch die Göttin Siduri wiederzuerkennen[4]), welche *Gilgamesch* auf seiner Reise zu Xisuthros vermutlich in Phoenicien trifft. Und irgendwie dürfte auch die Begegnung mit der Syrophoenicierin im Zusammenhang mit der *Siduri*-Episode stehn. Allein, da nach S. 10 o. in der Paulus-Sage die Göttin *Siduri* durch die Lydia in Philippi vertreten ist, Paulus aber in demselben Philippi ein Mädchen mit einem prophetischen Geiste heilt[5]), so dürfte, falls die Syrophoenicierin irgendwelche Beziehungen zu der *Siduri* hat, ihre Tochter mit dem Mädchen in Philippi zu identifizieren sein (o. S. 17). Da dieses aber nichts mit der Lydia,

1) Band I, S. 851 f.

2) Eb., S. 910 ff. und u. unter „Die Geliebten der *Ischtar*".

3) Band I, S. 853 f. und o. S. 37 f.

4) Eb., S. 868 ff. und S. 889 ff.

5) Ap. 16,16 ff.

einer *Siduri,* gemein hat, so scheint auch die Syrophoenicierin doch keine *Siduri* darzustellen. Wenn dann Paulus, als er nach Philippi kommt, bei der Lydia einkehrt[1]) und nun die Begegnung mit dem „prophetisch“ veranlagten Mädchen hat, Jesus aber, als ihn die Mutter des dämonischen Mädchens aufsucht, in irgend einem Hause Station gemacht hat[2]), so könnte die *Siduri* in diesem Hause gesucht werden, sodass sie selbst also in der Sage nicht in die Erscheinung träte! Übrigens spricht die Stelle der phoenicischen Episode (obwohl vor der Speisung mit 7 Broten, = der Darbietung von 7 Broten in der Xisuthros-Episode) dafür, daß sie jedenfalls auch zur Xisuthros-Episode gehört und dann eine Variante zu der Heilung des dämonischen Knaben ist[3]). — Der Besuch *Gilgamesch*s bei Xisuthros ist in der ersten Folge vor allem vertreten durch die Landung am Ufer des galiläischen Meeres[4]), durch die Speisung der 4000 Mann[5]), die Heilung des dämonischen Sohnes[6]) und die Stater-Episode[7]), in der zweiten Folge durch Johannes 21[8]). — Endlich entspricht, um das erst jetzt zu sagen, Lazarus' Tod und möglicherweise dazu noch Johannes des Täufers Tod in der ersten Folge dem Tode *Enkidu*s[9]).

Wir vermissen somit jetzt in beiden Reihen, und zwar in der zweiten Reihe zwischen dem Tode Jesu und der Begegnung der Jünger mit dem auferstandenen Jesus in Joh. 21 (s. o. S. 49 f.) so gut wie die ganze Reise *Gilgamesch*s zu Xisuthros hin nach *Enkidu*s Tod bis zu seiner Seefahrt. Von dieser Reise ist jedoch in der Paulus-Sage, einer näheren Verwandten der Jesus-Sage, ein bedeutsamer Teil — *Gilgamesch* im finsteren Bergtor, sein Austritt aus dem finsteren Berge, *Gilgamesch* zu und bei *Siduri* — in der Philippi-Episode vertreten (o. S. 10 f.). Und gerade hierzu stellt sich nun aus der Jesus-Sage als eine deutliche Parallele gerade etwas, das an entsprechender Stelle, zwischen Jesu

1) Ap. 16,15. 2) Mark. 7,24. 3) Band I, S. 889 ff.
4) Eb., S. 864 f. 5) Eb., S. 870 ff. 6) Eb., S. 889 ff.
7) Eb., S. 888 f. 8) Eb., S. 999 ff. und o. S. 49 f.
9) Band I, S. 856 f.; 972 ff. und o. S. 38.

Tod und dem in Joh. 21 Erzählten — *Gilgamesch* bei Xisuthros —, steht, nämlich Jesus im Grabe, Jesu Auferstehung und Nachfolgendes! Hier die Parallel-Tabelle, die das zeigt und zugleich die Parallelität einer Petrus-Sage[1]) mit den von uns zusammengestellten Stücken der zwei anderen Sagen feststellt:

Paulus in Philippi nachts im finsteren Gefängnis (im Hebräischen auch = *bor*); dann werden die Gefängnistüren und seine Fesseln durch ein Wunder (ein Erdbeben) geöffnet bezw. gelöst, er [steht auf und] wird nach Tagesanbruch aus dem Gefängnis herausgeführt.	Petrus zur Passah-Zeit nachts im finsteren Gefängnis (im Hebräischen auch = *bor*), von Soldaten bewacht; dann werden seine Fesseln durch ein Wunder (einen Engel) gelöst, er [steht auf und] wird durch diesen Engel aus dem Gefängnis herausgeführt, wobei sich die eiserne Tür des Gefängnisses von selbst vor ihnen öffnet. Danach verschwindet der Engel.	Jesus zur Passah-Zeit nachts im finsteren Grabe (im Hebräischen auch = *bor*), von Soldaten bewacht; in der Frühe ein Erdbeben, und ein Engel wälzt den Stein von der Tür des Grabes (Matthäus), [wonach Jesus aufsteht u. aus dem Grabe herauskommt].
Paulus geht alsbald nach seiner Herausführung aus dem Gefängnis in das Haus einer Frau, der Lydia [wo die Brüder versammelt sind]. Danach geht er davon.	Petrus geht alsbald nach seiner Herausführung aus dem Gefängnis zum Hause einer Frau, der Maria, der Mutter des Johannes Markus, wo viele Gläubige versammelt sind; klopft an die verschlossene Tür. Ein Mädchen, namens Rhode, kommt aus dem Innern des Hauses zu der Tür, erkennt Petrus an seiner Stimme, macht ihm aber in ihrer Freude nicht alsbald auf, sondern meldet sofort den	Jesus erscheint alsbald nach seiner Auferstehung und, nachdem er das Grab verlassen hat, der Maria Magdalena (Johannes), oder dieser und einer zweiten Frau, der anderen Maria (Matthäus; vgl. Lukas) oder auch zwei Jüngern (Lukas). Maria Magdalena oder sie und die andere Maria oder diese zwei und eine mit Namen genannte dritte Frau, dazu noch andere (Johannes, Matthäus, Lukas), melden

---

1) Apostelg. 12,3 ff.

	Gläubigen, daß Petrus [wieder da ist und] vor der Tür steht; diese glauben es jedoch nicht, sondern meinen, es sei der Engel des Petrus, den sie gesehn. Danach wird Petrus von ihnen erkannt [und in das Haus eingelassen] und geht dann davon.	den Jüngern Jesu Auferstehung, aber diese glauben nicht daran (Lukas). Danach erscheint Jesus den versammelten Jüngern bei verschlossenen Türen (Johannes; vgl. Lukas); diese meinen zuerst, daß es ein Geist sei (Lukas), erkennen aber dann, daß er es ist, und danach verschwindet er (Lukas; vgl. Johannes).

Auf Grund dieser Tabelle muß ich demnach den Schluß für notwendig halten: Wie die Philippi-Episode im Leben Pauli, so ist auch die Geschichte von Jesus im Grabe, seiner Auferstehung aus dem Grabe in einem Garten und seiner Erscheinung zunächst vor einer Frau oder Frauen ein Abbild von *Gilgamesch* im finsteren Berge, seinem Heraustreten daraus ans Tageslicht, seinem Eintritt in den Göttergarten hinein und seinem Zusammentreffen mit *Siduri*. Aus dem Verweilen im finsteren Berge wäre somit entweder ein Verweilen einerseits im Kerker und andererseits im Grabe geworden; oder zunächst nur das eine von beidem, woraus sich dann das andere entwickelt hätte, also vermutlich aus dem Kerker weiter das Grab. Hierzu ist JENSEN in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 1924, Sp. 573 ff. zu vergleichen, wo nach dem Vorgange von ZIMMERN in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LXXVI, S. 36 ff.[1]) von möglichen Beziehungen zwischen *Bel*, dem babylonischen Gotte, im Kerker und seiner Herausführung daraus und Jesus im Grabe und seiner Auferstehung die Rede ist. Dazu, daß beides in die gleiche Zeit des Jahres fällt, vgl. auch die oben verwertete Petrus-Sage; denn Petrus wird in den Tagen der ungesäuerten Brote (während des Passah-Festes) eingekerkert, also zu derselben Zeit, zu der Jesus im Grabe liegt.

1) Auf Grund von *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Nr. 143 und 219.

Unsere Analyse der Jesus-Sage bestätigt also völlig die einer Episode der Paulus-Sage und damit die Analyse der Paulus-Sage überhaupt. Daß auch diese dabei ebenso wieder unsere, übrigens im wesentlichen absolut gesicherte Analyse der Jesus-Sage als richtig erweist, und einwandfrei feststellt, wie sich die Sage von Jesu Auferstehung und Zugehörigem herausgebildet hat, kann nicht dankbar genug begrüßt werden.

Neues zur *Gilgamesch-* und zur Sintflut-Sage: neue Texte, Übersetzungen, Namen.

Seit dem Erscheinen des ersten Bandes dieses Werkes im Jahre 1906 sind eine ganze Reihe von Texten veröffentlicht, welche das bis dahin von dem *Gilgamesch*-Epos Bekannte wesentlich vervollständigen, vor allem die 2te und 3te Tafel einer altbabylonischen Rezension etwa aus der Zeit um 2000 vor Chr., veröffentlicht (Tafel II) von STEPHEN LANGDON in den *Publications of the Babylonian Section* der *University of Pennsylvania,* Vol. X, Nr. 3, und (Tafel II und III) von MORRIS JASTROW in der *Yale Oriental Series, Researches,* Vol. IV, Part. III. Dazu kommen ein größeres Bruchstück der 6ten Tafel der „ninivitischen“ Rezension[2]), aus Assur, veröff. in den *Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts* als Nr. 115, und Bruchstücke aus Boghazköi, in Kleinasien, in akkadischer (assyrisch-babylonischer), „hittischer“ und „churritischer“ Sprache, veröffentlicht in *Keilschrifturkunden aus Boghazköi,* IV, Nr. 12; VIII, Nr. 48 ff.; XVII, Nr. 1 (?), und *Keilschrifttexte aus Boghazköi,* VI, Nr. 1 und 30 ff.

Auf der sog. Pennsylvania-Tafel, einer 2ten Tafel des Epos, wird in Kol. III erzählt, daß das Freudenmädchen nach dem Verkehr mit *Enkidu,* d. i. *„Eabani“* (s. u. S. 58), „ein Kleid auszieht, ihm eines anzieht und ein zweites sich selbst“, ihm dann Brot (Speise) zum Essen und Rauschtrank (Bier) zum Trinken vorsetzt, und daß *Enkidu* Brot bis zur Sättigung ißt und offenbar sich mit dem ihm ungewohnten Rauschtrank so stark anfreundet, daß er lustig wird. Dann salbt er sich mit Öl und wird, doch wohl: wie ein Mensch,

2) Band I, S. 2 ff.

zieht ein Kleid an und wird, doch wohl: wie ein Mann. Danach nimmt er seine Waffe und schützt die Hirten vor Löwen und Wölfen[1]). — Dieselbe Pennsylvania-Tafel zeigt in Kol. I, Z. 27 ff., daß *Gilgamesch* im Anfang des Epos in seinem zweiten Traum, statt von einem Menschen, von einem Beil träumt, das aber seine Mutter in ihrer Wiedergabe des Traumes als einen Menschen bezeichnet. — Dieselbe Tafel ergänzt in Kol. V f. eine wichtige andere Episode in erfreulicher Weise. Als *Enkidu* nach Erech hineinkommt, ist der Göttin *Ischchara* eine (oder: die?) Schlafstätte „hingeworfen". *Enkidu* versperrt, als er mit *Gilgamesch* zusammentrifft, diesem das Tor, doch wohl zur Schlafstätte der *Ischchara,* und hindert ihn am Hineingehn. Nun ringen die beiden mit einander, daß die Wände erzittern. Da beugt sich (?) *Gilgamesch*, „seinen Fuß auf dem Boden[2])", und nun besänftigt sich „sein" Zorn und „seine" Brust gibt nach[3]), und *Enkidu* erkennt in *Gilgamesch* den König und den Überlegenen an.

Auf der Yale-Tafel, der 3ten Tafel der altbabylonischen Rezension, ist dann ausführlich von den Vorbereitungen für den Zug gegen *Chuwawa,* den *Chu(m)baba* der ninivitischen Rezension, die Rede. Das große Ziel ist die Fällung der hohen Zeder, dessen Hüter *Chuwawa* ist; wohl dafür werden also gewaltige Äxte gegossen.

Hittitische Texte aus Boghazköi erzählen dann von dem Kampfe gegen *Chuwawa,* der zu der Fällung der Zeder[4]) und Tötung *Chuwawa*s — in dieser Folge? — führt.

Neue Texte aus Boghazköi bringen auch allerlei wichtige Erzänzungen zum Kampf mit dem Himmels-Stier. In einem akkadischen Fragment bittet die Göttin *Ischtar* ihren Vater *Anu* wohl, ihr einen Jungstier von 6 Monaten zu geben *(idna*[*nni*]*)*[5]), ebenso wie wohl, nach ALB. SCHOTT, in der ninivitischen Rezension *(binamma* = „gib mir und"*).* Nach demselben Text (Z. 25) ist es, meiner einstigen Ver-

1) Zu *barbaru* = „Wolf" s. Band I, S. 67 Anm. 1 und S. 720 (1906).
2) = *ina qaqqari schepschu.* 3) = *inich,* für *ini'.*
4) KBo VI. Nr. 32,6. 5) KUB IV Nr. 12, Rev., 16 (S. 12).

mutung entsprechend, in der Tat eine Hungersnot, also von 7 Jahren, die das Auftreten des Stiers herbeiführen wird, und somit herbeiführt. Und nach einem hittitischen Text aus Boghazköi träumt *Enkidu* nach der Tötung des Himmels-Stiers von einer Götter-Beratung, einer Beratung zwischen dem Götterherrn *Enlil,* dem Gotte der Weisheit *Ea (A-u)* und dem Sonnengotte, in der *Enlil* erklärt, weil die beiden Freunde den Himmels-Stier und *Chuwawa* getötet hätten, solle *Enkidu* sterben, nicht [aber *Gilgamesch*][1]). Hier werden also diese beiden Tötungen genau so miteinander zusammen als Freveltaten bezeichnet, wie im Segen Jakobs die entsprechende[2]) Tötung eines Mannes und Lähmung eines Stiers.

Die weiteren durch Boghazköi-Fragmente gelieferten Ergänzungen scheinen vorderhand von keinem Belang für unsere Untersuchungen zu sein.

Für die babylonische Sintflut-Sage kommt für uns in Betracht der von POEBEL in *University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian* Section, V als Nr. 1 veröffentlichte altbabylonische Text, dem zufolge (Kol. VI, 12) der babylonische Sintflut-Held nach der Sintflut zu *kur bal kur Tilmuna*[3]) hin entrückt wird. Ob damit gesagt werden soll, daß er nach *Tilmun* oder etwa nach einem Lande jenseits von *Tilmun* entrückt wird, lässt sich aber kaum mit Sicherheit entscheiden. S. zu der Stelle POEBEL a. a. O., IV, Nr. 1, S. 16; 20; 61 ff.

Naturgemäß sind seit meiner Bearbeitung des Epos in der *Keilinschriftlichen Bibliothek,* VI, und meiner ausführlichen Inhaltsangabe o. in Band I dieses Werks auch schon vor Erscheinen der oben S. 55 gen. neuen Texte in wichtigeren und weniger wichtigen Punkten sowohl hinsichtlich der Anordnung der Fragmente als auch in der Übersetzung viele Verbesserungen erzielt worden. Eine neue genaue Übersetzung der bis 1911 bekannten Texte mit wichtigen neuen Anordnungen der Fragmente lieferte UNGNAD in UNGNAD und GRESS-

1) KBo. VI, Nr. 31,9 ff. 2) Band I, S. 259 f.

3) Zu dieser Lesung auch KUB, IV, Nr. 97, 11a und b.

MANN, *Das Gilgamesch-Epos.* 1921 erschien ebenfalls von UNGNAD eine etwas freiere Übersetzung des Epos in dessen *Religion der Babylonier und Assyrer,* S. 68 ff.; und in seiner Broschüre *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, 1923, hat er auch die o. gen. neuen altbabylonischen Texte und die neuen aus Boghazköi durch genaue Übersetzungen weiteren Kreisen erschlossen.

Wir wissen jetzt, daß der Freund *Gilgamesch*s nicht, wie man ihn früher nannte, *Eabani* hieß, sondern *Enkidu,* oder in jüngerer Form *Engidu,* daß also die Schriftgruppen für ihn statt eines akkadischen (assyrisch-babylonischen) einen sumerischen Namen in sich bergen. Und weiter steht jetzt (wie die phonetische Schreibung in einem hittitischen Texte zeigt) fest, daß der Schiffer des Xisuthros-*Utanapischtim,* welcher *Gilgamesch* zu diesem hinfährt, statt etwa den semitischen Namen *(W)arad-* oder *Am(w)el-Ea*, den sumerischen Namen *Ur-Schanabi*[1]) trägt. Außerdem ist noch zu erwähnen, daß der Götterherr, von dem man früher glaubte, daß er *Bel* hieße, vielmehr *Enlil*, oder in jüngerer Aussprache *Ellil,* zu nennen ist.

---

1) KUB, VIII, Nr. 50, Rev. 13 und 19.

Zu den Entwicklungen der *Gilgamesch*-Sage in Israel. Ergänzungen, Besiegelungen, Nachbesserungen.

Die Fronherrschaft *Gilgameschs*.

Zu der Fronherrschaft *Gilgameschs* im Anfang seiner Sage fanden wir ein Gegenstück im Anfang der Moses-Sage, ohne daß aber der *Gilgamesch* Moses darin noch als Fronherr erkennbar ist[1]): der Pharao als Fronherrscher, der Landesherr auch des *Gilgamesch* Moses, ist nämlich nach u. S. 87 ein Gott *Enlil*. Dagegen zeigt sich der *Gilgamesch* Jerobeam I von Israel, insofern er zuerst ein Aufseher über die Fröner von seinen Volksgenossen ist, bis ihn der Prophet Ahia zum künftigen König erklärt und er nach Ägypten flieht, noch deutlich als der Fronherrscher *Gilgamesch*[2]), unter Salomo, als einem Gotte *Enlil* (u. S. 87). Jetzt hat er eine Parallele gefunden in Paulus, der im Anfang seiner Sage gegen die Christen wütet, bis er von Ananias getauft wird und nun nach Arabien geht (o. S. 18 und 1). Und in der Paulus-Sage zeigen sich noch besser als in der Jerobeam-Sage die Zusammenhänge der *Gilgamesch*-Sage erhalten: *Gilgamesch* übt eine schwer lastende Herrschaft aus; er träumt von *Enkidu*, der dieser Herrschaft ein Ende bereiten soll, und kommt dann mit ihm zusammen. Und Paulus wütet gegen die Christen, erlebt die Erscheinung von Damaskus, bei der ihm deshalb Vorhaltungen gemacht werden, dann die Vision von Ananias, seinem *Enkidu*, kommt mit ihm zusammen und geht dann nach Arabien. S. u. S. 61.

1) Band I, S. 125 f.
2) Eb., S. 209 f.

Enkidu als ein Wildling.

Enkidu wird nach seiner Erschaffung gedacht als ein Mann mit langem Haupthaar, am ganzen Leibe behaart und offenbar mit Fellen bekleidet. Seine Nahrung besteht in Gras und Kraut, sein Getränk ist Wasser. Von dieser Wesensart des *Enkidu* haben die biblischen *Gilgamesch*-Sagen noch deutliche Spuren erhalten, zunächst in dem haarigen Esau, Jakob-*Gilgameschs* *Enkidu,* der aber als Jäger zugleich den Jäger des *Gilgamesch*-Epos darstellt[1]), neben Joseph, nur einem *Enkidu*[2]). Ein solcher *Enkidu* ist weiter der Nasiräer Samuel, mit ungeschorenem Haupthaar, neben Saul-*Gilgamesch*[3]); weiter Elias, der Behaarte oder mit einem Fell (Haaren) Bekleidete, der im Anfang seiner Sage von dem lebt, was ihm Raben zutragen, neben Elisa-*Gilgamesch*[4]); ferner der Nasiräer Johannes, der im Anfang seiner Sage von Heuschrecken und wildem Honig lebt, neben Jesus-*Gilgamesch*[5]); usw.

Merkwürdigerweise ist der *Enkidu* in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen oftmals ein Prophet, auch ein Priester, bezw. Oberpriester geworden: Samuel, Nathan[6]), Elias, Johannes; Aaron[7]), Eleasar I.[8]); u. a. Mit einem Priester hat nun *Enkidu* rein garnichts gemein; schon eher mit einem Propheten, nämlich in seinem Äußeren. Und man darf deshalb immerhin vermuten, daß die äußere, in der israelitischen Sage ja noch festgehaltene Erscheinung *Enkidus* ihn zu einem israelitischen Derwisch, einem Propheten, gemacht hat.

---

1) Band I, S. 235 f. und S. 226 f.
2) Eb., S. 261 ff.
3) Eb., S. 406 ff.
4) Eb., S. 579.
5) Eb., S. 811 f.
6) Band I, S. 497 f.
7) Eb., S. 126; 127; 129 usw.
8) Eb., S. 177 f.; 976 ff.

In der griechischen Sage aus Israel ist von dem einstigen *Enkidu* wohl noch etwas übrig geblieben in dem nackten, vom Meerwasser beschmutzten Odysseus der Phäaken-Episode[1]), wohl in einer „Freudenmädchen-Episode". Sonst aber hat sie den *Enkidu*-Charakter ganz eingebüßt. Und der Nasiräer und Prophet Samuel ist in der griechischen Sage völlig abgebaut worden, indem der zu dem alten Könige Nestor geworden ist[2]), freilich einem, der wohl als ein weiser, beredter Ratgeber noch an sein Vorbild erinnern darf. — In der germanischen, über die griechische entlehnten Sage lebt der *Enkidu* der Jakob-Sage, aber mit dem Jakob identifiziert, noch als ein erkennbarer *Enkidu* weiter in dem mit Bocksfellen und bunten Tierpelzen bekleideten Gram-Jakob in einer „Freudenmädchen-Episode"[3]).

Im indischen *Ramajana* ist von dem ursprünglichen *Enkidu* noch etwas erhalten geblieben in der Figur des heiligen Einsiedlers *Rschjaschr(i)nga,* der jedenfalls dem Elias sehr nahe steht[4]).

Über sonstige *Enkidu*s, in nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, in einem späteren Band; dabei dann auch über die Legenden bei CHARLES ALLYN WILLIAMS, *Oriental Affinities of the Legend of the hairy Anchorite.* (*University of Illinois Studies* 1925 f.)

Die Träume *Gilgameschs* von *Enkidu.*

In Band I konnten wir die zwei zusammen erzählten Träume *Gilgamesch*s von seinem Ringkampf mit *Enkidu* in der Jakob- und der Moses-Sage nachweisen, in jener Sage in dem nächtlichen Ringkampf Jakobs mit Gott[5]), in der anderen in dem (nächtlichen?!) Angriff Gottes auf Moses am

1) Band II, unter „Odyssee". 2) Eb., unter „Odyssee".
3) Band II, unter „Vor-Hamlet". 4) Eb., unter „*Ramajana*"
5) Eb., S. 233 f.

Rastorte[1]). Deutlichere Abbilder dieser Träume konnten innerhalb alt-israelitischer *Gilgamesch*-Sagen nicht festgestellt werden. Und die griechischen Sagen greifen hier nicht mit Ergänzungen ein, auch die anderen aus israelitischen Sagen abgeleiteten nicht. — Oben S. 8 f. und 18 haben wir aber nunmehr in der Paulus-Sage einen fast für unmöglich zu haltenden so deutlichen Reflex von den zwei zusammen erzählten Träumen *Gilgameschs* in Paulus' Vision vor Damaskus und einer zweiten in Damaskus festgestellt, daß er allein und für sich ausreicht, um die *Gilgamesch*-Sage in der Paulus-Sage nachzuweisen: Der erste Traum *Gilgameschs*, offenbar von einem Meteor-Fall, von einem Meteor, das auf *Enkidu* gedeutet wird, erscheint in der Paulus-*Gilgamesch*-Sage an der gehörigen Stelle als ein die Sonne überstrahlendes und Paulus umleuchtendes Licht; und der zweite Traum, von einem, ebenfalls auf *Enkidu* gedeuteten, Beil (Manne), als eine unmittelbar danach erzählte Vision des Paulus von einem Manne, in welchem wir seinen *Enkidu* erkennen müssen (vgl. o. S. 36 ff.). Zu dieser Saulus-Paulus-Sage vgl. nun gerade die Saul-Sage 1 Sam. 9,15 ff, und dazu Band I, S. 406 f.! S. o. S. 28!

Die „Freudenmädchen-Episode".

Die Freudenmädchen-Episode des *Gilgamesch*-Epos zeigt sich innerhalb der israelitischen Überlieferung besonders deutlich in der Isaak[2])-, der Jakob[3])-, der Moses-Sage[4]) und auch der Elias-Sage[5]): dreimal eine Brunnen-Episode, in der das „Freudenmädchen" zum Brunnen kommt und dort ihren späteren Gatten oder einen Vertreter für ihn trifft; und Elias am Bache Krith, der danach bei der Witwe von Sarepta wohnt. Doch gibt es Sagen, die von älteren

1) Band I, S. 134. 2) Band I, S. 346 ff. 3) Eb., S. 225 ff.
4) Eb., S. 126. 5) Eb., S. 579 ff.

oder Neben-Formen einiger dieser israelitischen Sagen abgeleitet sind, in denen die babylonische Vorlage noch deutlicher zum Vorschein kommt: Die dänische Sage von Gram in der Vor-Hamlet-Sage ist ohne Frage eine griechische Jakob-Sage. In ihr finden wir aber (vgl. o. S. 61) die Freudenmädchen-Episode in dieser Gestalt: Der mit Bocksfellen und bunten Tierpelzen bekleidete Gram-Jakob begegnet der danach von ihm geheirateten Königstochter Gro, wie sie mit ihren Mägden zum Baden reitet[1]). Hier ist also noch deutlich der haarige und vermutlich mit Fellen bekleidete *Enkidu* erhalten, der das Freudenmädchen an der Tränke trifft, dessen Liebe er dann genießt. Mit höchster Wahrscheinlichkeit ist ferner die Nausicaa-Episode im Phäaken-Abenteuer der Odyssee auch eine solche Freudenmädchen-Episode; Odyssee II, wozu sie gehört, ist indes wieder eine Jakob-Sage. — In der Nausicaa-Episode aber trifft (s. o. S. 61) die Königstochter Nausicaa, die mit ihren Mägden am Flusse gewaschen hat, den nackten vom Meerwasser beschmutzten Odysseus[2]). — Und eine Jakob-Sage ist auch die indische *Ramajana*-Sage. Und an ihrer Spitze steht die Episode mit dem welt- und menschenfremden *Rschjaschr(i)nga* (s. o. S. 61) und den Hetären, die ihn in seiner Einsiedelei besuchen und mit ihren Reizen umstricken[3]). Diese Episode aber hat man längst als eine fraglose Freudenmädchen-Episode freigegeben! Diese selbe Episode mit Vor- und Nach-Geschichte hat andererseits eine deutliche nähere Verwandtschaft mit der Elias-Sage, mit der Episode nämlich, in der wir in Band I, S. 579 ff. eine Freudenmädchen-Episode erkannten und deren Vor- und Nach-Geschichte.!

In Band I, S. 229; S. 385 f.; S. 580; S. 945 ff. und S. 979 ff. haben wir in der siebentägigen, natürlich mit einem Gastmahl verbundenen Hochzeitsfeier Jakobs mit der Rahel, der Simsons mit der Thimniterin, dem Wohnen des Elias bei der ihn speisenden Witwe von Sarepta, weiter aber auch in dem Hochzeitsmahl zu Kana und dem Gast-

1) Band II, unter „Vor-Hamlet". 2) Band II, unter „Odyssee".
3) Eb., unter „*Ramajana*".

mahl bei Maria und Martha eine Entwicklung aus der Episode mit dem siebentägigen Verkehr *Enkidus* mit dem Freudenmädchen erkannt. Wie sehr wir damit im Rechte waren, konnten auch schon Odyssee und *Ramajana*-Sage zeigen: In der Odyssee ist scheint's die Freudenmädchen-Episode erhalten auch in der Nausicaa-Episode, in welcher Nausicaa als das Freudenmädchen dem Odysseus als einem *Enkidu* ein Mahl vorsetzen lässt[1]). Im *Ramajana* aber wird *Rschjaschr(i)nga* als ein *Enkidu* von Hetären als Repräsentantinnen des Freudenmädchens mit Süßigkeiten bewirtet[2]). Und nun kommt auch noch die Originalsage selbst zum Wort und legt für meine Kombination ein bestätigendes Zeugnis ab: In dem neuen Pennsylvania-Text (o. S. 55) heißt es, daß das Freudenmädchen nach dem siebentägigen Verkehr mit *Enkidu* ihm ein Mahl vorsetzt, dabei das erste menschliche Mahl, das er genießt. Wie weit sich die Freudenmädchen-Episode sonst noch, vor allem in Märchen und Legenden, auswirkt, können wir hier noch nicht untersuchen. Darüber und dann auch über die Legenden in CHARLES ALLYN WILLIAMS' *Oriental Affinities of the Legend of the hairy Anchorite* (s. o. S. 61) in einem nachfolgenden Band.

Zum Ersatz *Enkidus* durch den *Gilgamesch* in „Freudenmädchen-Episoden“ von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen s. o. S. 20 und Band I, S. 979 ff.

Gilgameschs und *Enkidus* Ringkampf vor der Schlafstätte der *Ischchara*.

In Band I, S. 225 ff. stellten wir fest, daß Rahel, eine von zwei Schwestern, die am Brunnen bei Haran von Jakob-*Gilgamesch* getroffen und später von ihm geheiratet wird, ein

1) Band II, unter „Odyssee“. 2) Eb., unter „*Ramajana*“.

Freudenmädchen des Epos ist, das *Enkidu* an der Tränke in der Steppe trifft, und dessen Liebe er dann genießt. Eben dieses Freudenmädchen kehrt wieder in der an einem Brunnen getroffenen Rebekka, der Gattin Isaak-*Gilgameschs*[1]); in der Zippora, Moses-*Gilgamesch*s Gattin, die er an einem Brunnen trifft[2]); in je einer der je zwei Schwestern, die Simson-*Gilgamesch*[3]), die David-*Gilgamesch* heiratet[4]); in einer der zwei mit Jesus-*Gilgamesch* befreundeten Schwestern Maria und Martha[5]). Da nun die von David geheiratete eine von den zwei Schwestern, Michal, ihm genommen und nach einem Kampfe wiedergegeben wird, in dem wir einen *Chumbaba*-Kampf erkennen mußten, und der nach unserer Vermutung mit einer Zurückführung einer Göttin *Irnini-Ischtar* abschloß (s. unten S. 92 ff.), so mußten wir weiter in der Michal eine *Ischtar* sehen und somit in deren Schwester Merab ein Freudenmädchen des Epos[6]). Ist weiter Rahel ebenso ein Freudenmädchen, so müssen wir in der Lea eine *Ischtar* erkennen. Und da nun Abraham-*Gilgamesch* auch zwei Frauen hat, eine Hauptfrau Sara und deren Magd Hagar, Sara „Fürstin" bedeutet, das Freudenmädchen eine Dienerin der Herrin und Königin *Ischtar* ist, und auch Sara dem Abraham genommen und wieder zurückgegeben wird, so mußten wir auch in Sara und Hagar eine *Ischtar* neben einem Freudenmädchen als Gattinnen erkennen[7]). Nun hören wir wohl in einer Reihe von Fällen ausführlich davon, wie der israelitische *Gilgamesch* sein Freudenmädchen gewinnt, aber nur wenig darüber, wie er zu seiner *Ischtar* kommt: Die David-Sage berichtet, daß der *Gilgamesch* seine Gattin Michal als Lohn für siegreiche Kämpfe erhält[8]); und dem Jakob wird die Lea, seine eigentliche *Ischtar,* nach siebenjährigem Dienst gegeben, nach welchem er aber eigentlich die Rahel, das Freudenmädchen hätte haben sollen[9]).

Man wird nun fragen dürfen, ob das Epos etwas bietet, was einer solchen Gewinnung einer *Ischtar* entspricht, und wird

1) Band I, S. 346 ff. 2) Eb., S. 126. 3) Eb., S. 388 ff.
4) Eb., S. 441. 5) Eb., S. 979 ff. und o. S. 63 f.
6) Band I, S. 441 und 474 ff. 7) Eb., S. 289; S. 294 f.; S. 309 ff.
8) 1 Sam. 18,21 ff. 9) 1 Mos. 29,18 ff.

als Antwort erhalten müssen, daß Derartiges im Epos bisher nicht gefunden ward. Und so scheint es denn, als ob diese zweite Frau vielleicht ursprünglich einem Rückschluß aus der Chumbaba-Episode zu danken ist: Aus der wiederheimgeführten Göttin *Irnini* war eine wiedererlangte Gattin geworden. Das führte natürlich zu der Annahme einer Heirat vor der Entführung und Heimführung. Indes dürfte doch schon das Epos zum mindesten einen Keim aufweisen, aus dem sich direkt die Heirat einer *Ischtar* entwickeln konnte und auch entwickelt hat: Als *Enkidu* aus der Steppe nach Erech hineinkommt, entsteht ein Kampf, gewiß ein Ringkampf, zwischen ihm und *Gilgamesch,* so wie es diesem in Träumen angekündigt war. Warum, scheint auch ersichtlich: Der Göttin *Ischchara,* d. i. aber der *Ischtar* bezw. einer mit ihr identifizierten Göttin, ist eine Schlafstätte „hingeworfen" worden, *Gilgamesch*, der offenbar hineingehen will, wird von *Enkidu* daran gehindert; beim Ringkampf unterliegt dann *Gilgamesch,* indem er „seine Brust nachgeben" lässt, aber *Enkidu* erklärt sich doch für besiegt und erkennt ihn als König an (o. S. 56). Hat, wie wohl allgemein angenommen wird, *Gilgamesch* in das Schlafgemach der *Ischchara-Ischtar* hineingehen wollen, um mit ihr ein — symbolisches, kultisches? — Beilager zu vollziehen, hat ihn demnach *Enkidu* daran hindern wollen, so hat es *Gilgamesch* durch den ihm zugesprochenen Sieg erreicht, daß e r das Beilager mit der Göttin vollziehen kann. Und somit dürfte in unserer Episode, direkt hinter der Freudenmädchen-Episode, das Vorbild für eine zweite Heirat des israelitischen *Gilgamesch,* mit einer *Ischtar,* zu finden sein — eine schöne Rechtfertigung unseres Nachweises für eine *Ischtar* als Gattin von israelitischen *Gilgamesch*-Gestalten! Von einem solchen Kampf eines *Gilgamesch* u m eine *Ischtar* mit einem zweiten Manne findet sich aber im alten Testament, findet sich in der Bibel überhaupt nichts. Daß die Michal-*Ischtar* dem David für siegreiche K ä m p f e gegeben wird, kann ein Ausläufer davon sein. Deutlicher ist jedenfalls die griechische Sage, ebenso die indische, in ihren Entlehnungen aus älteren Jakob-Sagen:

In zwei indischen Jakob-Sagen wird die *Ischchara-Ischtar* durch Sieg im Bogen-Wettstreit mit Rivalen errungen, und hierzu ist die Gewinnung der Penelope zunächst durch Odysseus' Bogen-Spannen und Bogen-Schießen ein damit verwandtes Gegenstück, und dazu ist wiederum je eine Variante die Gewinnung der Penelope durch Odysseus durch seinen Wettsieg bei seinem Schwiegervater und sein Wettsieg bei den Phäaken. S. Band II unter *„Ramajana"*, *„Mahabharata"* und „Odyssee", und Parallelen hierzu auch in Band II unter „Herakles" und „Siegfried-Sigurd". Zu zahllosen vermutlichen Abbildern der *Ischchara*-Episode in den Welt-Märchen, so z.B. in den Grindkopf-Märchen, darunter vielleicht auch dem ägyptischen Märchen vom verwünschten Prinzen, s. Band III. Zu einem irischen Märchen mit einem Wettkampf wegen der *Ischchara* s. u. unter *„Chumbaba-*Episode".

Die „Wüsten-Flucht".

Auf S. 7 ff. von Band I glaubte ich für das *Gilgamesch*-Epos eine Flucht des der Stadt überdrüssigen *Enkidu* in die Steppe zurück annehmen zu müssen. Von einer solchen hätte eine Tafel II des babylonischen Epos gehandelt. Allein das war ein Irrtum. Das nach unserer a. a. O. vertretenen Ansicht dieser zweiten Tafel des Epos angehörige Stück ist Teil einer 7ten Tafel und enthält dazu offenbar doch nichts, was auf eine Flucht *Enkidus* in die Steppe zurück zu irgend einer Zeit hindeuten könnte oder doch müsste[1]). Also ist

1) S. UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, S. 85 ff. (gegen noch UNGNAD und GRESSMANN, *Gilgamesch-Epos*, S. 19 ff.). Vgl. übrigens schon JENSEN in *Keilinschriftliche Bibliothek,* VI, I. S. 186 ff., aber auch eb. S. X

es mit einer „Wüsten-Flucht“ nach *Enkidus* Ankunft in Erech und vor dem Zuge gegen *Chumbaba* aus. Eine solche Flucht hatte ich nun aber in Episoden einer langen Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen wiederfinden zu müssen geglaubt. Folglich haben diese jedenfalls noch kein deutlich erkennbares Vorbild im *Gilgamesch*-Epos. Uns interessieren hier von solchen Episoden die Horeb-Episode mit dem feurigen Busch nach Moses' Flucht in der Moses- und die Horeb-Flucht-Episode in der Elias-Elisa-Sage, Jephthahs Flucht zum Lande Tob, Jerobeams I. Flucht nach Ägypten, Jonas' Flucht zur Stadt hinaus, Jesu Entführung oder Entweichen in die Wüste hinaus, die Feigenbaum-Episode in seiner Sage, wozu S. 131 f. und S. 134 f., S. 586 f., S. 754, S. 209 ff., S. 804 ff., S. 826 ff. und S. 892 ff. von Band I zu sehen sind. Nachdem in diesen Episoden nicht mehr Abbilder einer Wüsten-Flucht im *Gilgamesch*-Epos erkannt werden dürfen, müsste festgestellt werden, woher dann sonst diese Episoden stammen mögen. Vorerst darf aber das Eine behauptet werden, daß sie wegen ihrer Ähnlichkeit miteinander, auch in Bezug auf ihre Stelle in der Erzählung, wenigstens zumeist oder doch z. T. einen einheitlichen sagenhaften Ursprung haben müssen, sonach mit höchster Wahrscheinlichkeit integrierende Bestandteile einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage sind. Die Moses-Sage zeigt uns vielleicht den Weg zu den Ursprüngen der „Wüsten-Flucht“. Denn von jener mussten wir ja in Band I, S. 139 f. feststellen, daß ihre Horeb-Episode auch ein Stück der Schlangen-Löwen-Episode enthalte, einer Sage, die in die israelitischc *Gilgamesch*-Sage eingedrungen ist; und dieselbe Moses-Sage musste uns auch schon allein darauf hinlenken, daß ebenso in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in der „Wüstenflucht-Episode“ der Schlangen-Löwen-Mythus wenigstens mitvertreten ist[1]). Wir müssen jetzt somit anscheinend ganz einfach den Schluß ziehen, daß die „Wüsten-Flucht“ nur auf diesen Mythus zurückzuführen ist.

1) Vgl. vor allem Band I, S. 713 ff.

Allein so einfach liegt die Sache doch wohl nicht. Jephthah, der nachher zum Kampf gegen die Ammoniter, zum „Schlangen-Löwen-Kampf" heimgeholt wird, wird im Anfang seiner Geschichte von seinen Brüdern verjagt und flieht ins Land Tob, weil er nicht mit ihnen erben soll[1]). Jakob aber flieht im Anfang seiner Geschichte vor seinem Bruder Esau wegen eines Erbschafts-Zwistes mit seinem Bruder[2]). Und, dies beiläufig: In gewissen Jakob-Märchen ist nicht, wie in unsrer biblischen Sage, der Esau, sondern der dem fliehenden Jephthah entsprechende Jakob der Geschädigte. Vgl. auch die Ismael-Hagar-Sage, nach der Hagar mit ihrem Sohne Ismael in die Wüste hinausgetrieben wird, weil Ismael nicht mit seinem jüngeren Bruder Isaak zusammen erben soll[3]). Nun flieht Jakob im Anfang seiner Sage vor seiner Brunnen-Episode in Haran, ebenso aber Moses im Anfang seiner Sage vor der entsprechenden Brunnen-Episode; und diese Brunnen-Episoden gehören zu der Freudenmädchen-Episode des Epos, sodaß Jakob und Moses, die zum Brunnen in der Steppe hinkommen, je ein *Enkidu* sind, der zum Brunnen in der Steppe hinkommt[4]). Ferner ist aber der Jäger Esau, vor dem Jakob infolge eines Erbschafts-Streits — natürlich vor allem wegen des Vieh-Besitzes des Vaters — flieht, der Jäger des *Gilgamesch*-Epos, der sich mit *Enkidu* um die Tiere der Steppe streitet[5]). Somit scheint die Flucht Jakobs aus dem Streit zwischen dem Jäger und *Enkidu* herausgewachsen zu sein. Das Gleiche würde dann anscheinend für die Flucht Mosis und die Jephthahs gelten. Und so könnte man versuchen, auch die übrigen „Wüsten-Fluchten" allein auf den Streit zwischen dem Jäger und *Enkidu* im *Gilgamesch*-Epos zurückzuführen und den in die israelitische *Gilgamesch*-Sage aufgenommenen Schlangen-Kampf des Mythus für deren Erklärung ganz auszuschalten! Das scheint nun auch durch die Gideon-Sage nahegelegt zu werden, deren „Schlangen-Kampf" ganz

1) Richter 11; Band I, S. 754 f.
2) 1 Mos. 27 f.
3) 1 Mos. 21.
4) Band I, S. 225 ff. und S. 126.
5) Eb., S. 226 f.

ähnlich wie der entsprechende der Moses-Sage eingeleitet wird[1]), aber ohne eine vorhergehende Flucht. — Allein der, den oben erwähnten Moses- und Gideon-Episoden entsprechenden Szene in der Elias-Sage — Horeb-Episode — geht eine Flucht vorher und dabei eine, die mit *Enkidu* in der Steppe nichts zu tun hat. Denn vor der Horeb-Episode mit Flucht finden wir in der Elias-Sage die Sarepta-Episode, eine Freudenmädchen-Episode, und vor dieser Elias am Bache Krith = *Enkidu* in der Steppe[2]). Die Horeb-Episode der Elias-Sage ist nun aber ebenso wie die der Moses-Sage ein Vorspiel zum „Schlangen-Kampf“[3]). Und so könnte man schließen, daß doch jedenfalls auch zum Schlangen-Kampf eine vorherige Flucht des Helden gehört. Darum möchte man noch einmal fragen, ob denn eine Flucht in einer Schlangenkampf-Episode sich wirklich garnicht aus dem babylonischen Mythus vom Schlangen-Kampf ableiten ließe. Und da wird ja nun erzählt, daß die Götter — deren einer nachher die Schlange tötet — sich offenbar schon vor der Aufforderung zum Schlangen-Kampf fürchten und sich deshalb vermutlich an der Kleidschnur des Gottes *Sin* festhalten. Hieraus könnte sich nun doch sehr wohl eine Flucht gerade des Schlangen-Bezwingers herausentwickelt haben, so dann auch die des Elias zum Horeb; also, daß es außer einer Flucht vor der Sintflut noch zwei Vorlagen für eine Flucht in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen gäbe und die oben erörterten Fluchten verschiedenen Ursprungs wären. Mit Fluchten des Schlangen-Bezwingers wäre aber, das mag hier hinzugefügt werden, vielleicht nicht zusammenzuwerfen etwas wie, daß Saul sich versteckt hat, nachdem er in einem Vorspiel zu seinem Schlangen-Kampf — gegen König Nahas-*Nachasch*, d. i. „Schlange“ — zum König ausgelost ist[4]). Denn das könnte auch der — nur anfänglichen? — Weigerung eines zum Schlangen-Kampf aufgerufenen babylonischen Gottes entsprechen, also ein Gegenstück zu Mosis Verzagtheit am Horeb und zu ähnlichem Verhalten Gideons, des Elias, des Jonas und

1) Band I, S. 712 ff. 2) Eb., S. 579 ff.
3) Eb., S. 590 ff. 4) 1. Sam. 10,22; Band I, S. 421.

Buddhas in ähnlichen Episoden sein[1]). Und es scheint angezeigt, auch noch besonders hervorzuheben, daß nach dem o. Ausgeführten Jesu Entweichen in die Wüste und deshalb auch Pauli Reise nach Arabien (o. S. 1) eine „Flucht des Schlangen-Bezwingers“ darstellen müssten! S. dazu Band II, unter „Buddha“.

Soweit über die Hauptsachen. In eine Einzeluntersuchung über die oben erwähnten Fluchten, namentlich über ihre geschichtliche Entwicklung, können wir hier leider nicht eintreten, schon deshalb nicht, weil auch eine „Flucht vor der Schlange“ doch wohl noch nicht gesichert ist. Nach u. S. 85 ff. könnte dafür möglicherweise eine vor *Enlil,* freilich in Verbindung mit einer „Schlangen-Plage“, einzusetzen sein. — Das oben Vorgetragene muß automatisch eine Modifikation oder Preisgabe verschiedener, übrigens für das Ganze nebensächlicher Aufstellungen in Band I nach sich ziehen. Indes dürfen wir auf eine Erörterung darüber verzichten, weil unsere nachfolgenden Untersuchungen nicht davon berührt werden.

Der Schlangen-Löwen-Kampf.

In Band I stellten wir fest, daß der Schlangen-Löwen-Mythus in die israelitische *Gilgamesch*-Sage aufgenommen ist. Einigermaßen deutlich zeigt er sich noch in der Moses-*Gilgamesch*-Sage, in der Szene am Horeb nämlich mit dem Moses-Stab, der in eine Schlange verwandelt wird, und in der ägyptischen Blut-Plage[2]). Abgeleitete Sagen haben ihn aber noch völlig deutlich erhalten, die Herakles-Moses-Sage

1) 2 Mos. 4,1 ff.; Band I, S. 139; S. 712; S. 586; S. 805. Band II, unter „Buddha“.

2) Band I, S. 137 f.

nämlich in Herakles' Kampf mit dem nemeïschen Löwen und der lernäischen Schlange[1]) und die Siegfried-Herakles-Moses-Sage in Siegfrieds, sowie die Vor-Hamlet-Sage in Frotho-Herakles-Moses' Kampf mit dem Drachen[2]). — Nach unserer Analyse steckt in der Haran-Gilead-Geschichte der Jakob-*Gilgamesch*-Sage jedenfalls auch die Sintflut-Geschichte, und da dem Reflex der Sintflut in der Moses-Geschichte ein Reflex der Plagen vor der Sintflut vorangeht, so durfte man vermuten, daß auch die Jakob-Sage einmal Derartiges in ihrer Haran-Gilead-Episode gehabt hat. Allein unsere biblische Haran-Episode zeigt keine deutliche Spur mehr davon. Wohl aber nächste Verwandte davon, so ein chinesisches Märchen, und so die Colchis-Episode der Jason-Sage, in Unternehmungen gegen einen Drachen bezw. einen Drachen oder eine Schlange, und diese Episoden sind ohne jede Frage „Haran-Episoden" einer Jakob-Sage[3]). — Die Saul-„*Gilgamesch*"-Sage bietet uns die Schlange und den Kampf eines Gottes gegen sie noch als den Ammoniter-König Nahas-*Nachasch*, d. i. „Schlange", und Saul-*Gilgameschs* Kampf gegen ihn, wonach er dann König wird, entsprechend dem, daß dem Sieger im Schlangen-Kampf die Königsherrschaft versprochen worden ist[4]).

In Band I, S. 848 habe ich ganz schüchtern von der Möglichkeit gesprochen, daß der in der Synagoge zu Kapernaum von Jesus=*Gilgamesch* ausgetriebene Dämon in der ersten evangelischen Wunder-Geschichte sich aus der bekämpften und getöteten Schlange der Schlangen-Plage entwickelt habe. Zu dieser Vermutung musste die Stelle des Jesus-Wunders, unmittelbar hinter Begebenheiten, die sich aus der Schlangen-Plage entwickelt haben (s. o. S. 71), veranlassen. Das erste Wunder Buddhas an einer der Dämon-Austreibung entsprechenden Stelle in seiner Sage ist nun aber — die Bezwingung des Schlangen-Königs im Opferraum des *Kassapa*, und die Buddha-Sage ist ein

1) Band II, unter „Herakles".
2) Eb., unter „Siegfried" und „Vor-Hamlet".
3) Eb., unter „Argonauten-Fahrt". 4) Band I, S. 420 ff.

Absenker einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage[1]). Hierin scheint eine Bestätigung meiner Aufstellung erblickt werden zu dürfen, wie sie wohl niemand erwarten konnte!

Zur Schlange selbst in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen s. noch u. S. 85ff. und zu einer Flucht vor dem Schlangen-Kampf o. S. 67ff.

Die Sintflut.

Die Sintflut zeigt sich nach meinen Ausführungen in Band I in zahlreichen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen an ihrer bestimmten Stelle so deutlich, daß eine Diskussion lediglich über diese Tatsache sich erübrigen muß. Aber der Grad ihrer Erkennbarkeit ist doch sehr verschieden. In der Geschichte vom Auszug der Kinder Israel aus Ägypten usw., über die Schilfmeer-Katastrophe bis zur Ankunft beim Berge Sinai und zu Mosis Hineingehen in die Wolke zu Gott hinein auf dem Berge Sinai[2]), eine Sintflut-Geschichte zu verkennen, verkennen zu können oder gar zu dürfen, dazu gehört schon allerlei. Es mag aber ergänzend hinzugefügt werden, daß für dieses Hineingehen Mosis zu Gott — mit nachheriger Rückkehr zu den Israeliten —, entstanden aus des Sintflut-Helden Xisuthros Entrückung zu den Göttern, die Herakles-Moses-Sage und die Romulus-Moses-Sage noch eine Entrückung des Helden zu den Göttern haben (u. S. 77). Es mag zugleich erwähnt werden, daß die Flucht der Israeliten vor dem Pharao mit seinen Ägyptern — aus der Flucht der Archen-Insassen in der Arche — und der Untergang der Verfolger, mitsamt dem Pharao auf seinem Wagen, im Schilfmeer — aus der Sintflut-Katastrophe — in der Herakliden-Sage vertreten zu sein scheinen durch die

1) Band II, unter „Buddha". 2) Band I, S. 144 ff.

Flucht der Herakliden vor Eurystheus und deren späteren Sieg über ihn mit der Erschlagung des auf seinem Wagen fliehenden Eurystheus[1]). Vgl. u. S. 88.

In der Abraham-*Gilgamesch*-Sage ist die Sodom- und Gomorra-Katastrophe durch Feuer und Schwefel ein Ersatz für die Sintflut-Katastrophe durch Wasser[2]). Eine ursprüngliche Wasser-Katastrophe schaut aber noch aus ihr heraus. Denn Lot wird befohlen, auf das Gebirge zu fliehen und er begibt sich auch schließlich auf das Gebirge hinauf[3]). In der aus einer Abraham-Sage abgeleiteten Philemon- und Baucis-Sage versinkt jedoch das Dorf von Philemon und Baucis im Sumpf, und darin zeigt sich noch deutlicher der ursprüngliche Charakter der Sodom-Katastrophe.[4])

Auch in der Jakob-*Gilgamesch*-Sage ist die Sintflut-Geschichte überhaupt noch gut erhalten, nämlich in der Haran-Gilead-Episode[5]). Von der Sintflut ist darin aber, im Gegensatz zu der Moses-Sage — Schilfmeer-Katastrophe — kaum etwas übrig geblieben, wenn sie nicht etwa in der ausdrücklichen Erwähnung verborgen liegt, daß Jakob auf der Flucht aus Haran zum Gebirge Gilead — einer Flucht aus der Heimat des Helden auf dessen Sintflut-Berg — über den „Fluß" setzt[6]). In Absenkern der Jakob-Sage, d. h. einer vor- oder neben-biblischen, tritt aber die „Sintflut" der Jakob-Sage noch recht deutlich in die Erscheinung, so in dem o. S. 72 erwähnten chinesischen Märchen als ein Platzregen im Gebirge auf der „Flucht aus Haran"; so in der indischen Jakob-Sage im *Mahabharata* darin, daß nach dem Auszug aus einer Stadt diese vom Meere verschlungen wird[7]). Und während unsere Jakob-Sage, in ihrer Haran-Gilead-Episode, nichts mehr von einer Entrückung des Sintflut-Helden weiß, liegt diese in demselben indischen *Mahabharata* noch klar erkennbar vor in der Himmelfahrt des *Ardschuna* auf dem Wagen des Wettergottes Indra (u. S. 77 f.).

---

1) S. Band II, unter „Herakles".
2) Band I, S. 298 ff.
3) Eb., S. 305.
4) Band II, unter „Vor-Agamemnon".
5) Band I, S. 241 ff.
6) 1 Mos. 31,21.
7) Band II, unter „*Mahabharata*".

Die ungezählten fernerstehenden Haran-Gilead-Episoden in Jakob-Märchen (Medea-Märchen) haben mit großer Wahrscheinlichkeit eine deutliche Erinnerung an die Sintflut-Geschichte bewahrt in dem Wasser, das durch magische Kunst zwischen Verfolger und Verfolgten entsteht und die Verfolgung aufhält. Darüber in Band III. Vgl. vorderhand das Schilfmeer in der o. S. 73 erwähnten Schilfmeer-Katastrophe.

Sehr deutlich hat sich die Sintflut-Katastrophe in der Josua-Sage erhalten im Durchzug der Israeliten durch den auf beiden Seiten gestauten Jordan, || dem der Israeliten durch das auf beiden Seiten gestaute Schilfmeer in der Moses-Sage, + der wunderbaren Jericho-Katastrophe mit der Verschonung nur einer Familie[1]); und diese Jericho-Katastrophe hat nun wieder klärlich in der Gideon-Sage ein Gegenstück[2]), das deshalb auch eine Sintflut-Katastrophe sein wird. Zu verwandten Episoden s. u. unter „Zwei-Männer-Besuch". Zu der Sinai-Episode nach der Schilfmeer-Katastrophe, mit der Amalekiter-Schlacht dazwischen, ist aber in der Josua-Sage ein klares Gegenstück die Ebal-Garizim-Episode[3]) nach der Jericho-Katastrophe, mit der der Amalekiter-Schlacht entsprechenden siegreichen Schlacht bei Ai[4]) zwischen beidem. Die Ebal-Garizim-Episode ist somit eine weitere Sintflutberg-Episode. — In der griechischen, von der Josua-Sage abgeleiteten Sage stellt sich der Durchzug Josuas durch den Jordan zum Einfall in Kanaan — und damit schließlich die Sintflut-Fahrt der Arche — dar in der Überfahrt der Herakliden über den corinthischen Meerbusen zum Einfall in den Peloponnes[5])!

Eine Parallele zu dem Durchzug der Kinder Israel durch das Schilfmeer und durch den Jordan ist andererseits der des Elias durch den gestauten Jordan[6]); und die sich daran anschließende Himmelfahrt des Elias[7]), aus der Entrückung des Xisuthros nach der Sintflut, besiegelt unanfechtbar unsere Erklärung von Elias' Durchgang durch den Jordan.

1) Band I, S. 159 ff. 2) Eb., S. 722 ff. 3) Eb., S. 163 ff.
4) Eb., S. 162 f. 5) S. Band II, unter „Herakles".
6) Band I, S. 601. 7) Eb., S. 601 f.

Und zu dem Einsturz der Mauern von Jericho scheint der von Aphek in der Elias-Elisa-Sage eine Parallele zu sein[1]), somit ein weiteres Stück einer Sintflut-Katastrophe. Es scheint ferner so, als ob der gewaltige Regen nach dem Opfer auf dem Karmel auch einen Sintflut-Regen darstellen könnte[2]). Indes gehört er doch wohl jedenfalls zu der der Sintflut vorhergehenden Dürre und Hungersnot als deren Abschluß[3]).

Zur Tempel-Katastrophe von Gaza in der Simson-Sage als einer eventuellen Sintflut-Katastrophe[4]) s. u. S. 83 f.

In der Jonas-*Gilgamesch*-Sage dürfte in dem Sturm, den Jonas erlebt, auch noch der Sintflut-Sturm erhalten sein[5]). — Sicher stellt der erste Meeressturm auf dem galiläischen Meere in der Jesus-*Gilgamesch*-Sage einen Sintflut-Sturm dar[6]). — In der Paulus-*Gilgamesch*-Sage erscheint die Sintflut-Fahrt mit nachfolgender Landung als Paulus' Seereise nach Cypern mit nachfolgender Landung; von einem Sturm auf dieser Reise wird aber nicht erzählt. Doch ist es außerordentlich wahrscheinlich, dass einer von den drei Schiffbrüchen des Paulus (2 Kor. 11,25) zu der Seereise nach Cypern gehört (o. S. 13 ff.). — Nach o. S. 24 f. stammt die letzte, die Rom-Reise des Paulus aus einer Rom-Reise des Josephus. Anders als Josephus auf dieser Reise landet aber Paulus auf seiner Reise auf einer Insel, nämlich Malta[7]). Das wäre also eine Zutat. Möglich daher, daß diese Landung mit nachfolgendem Aufenthalt nach einer auf Cypern mit nachfolgendem Aufenthalt gemacht, daß dann Publius auf Malta dem Sergius Paulus auf Cypern nachgebildet wäre. Falls das zuträfe, würde in Paulus' stürmischer Rom-Reise auch noch ein Stück Sintflut stecken. Wozu ich dann den angezündeten Reisighaufen und die Schlange stellen möchte, behalte ich vorderhand für mich.

---

1) Eb., S. 598 f. 2) Eb., S. 604 ff.
3) Eb., S. 614. 4) Eb., S. 396 f.
5) Band I, S. 801 ff. 6) Eb., S. 835 ff. 7) Ap. 28.

Die Vergöttlichung und Entrückung des Xisuthros.

Die alttestamentliche Sintflut-Geschichte für sich, die Sage von der noachischen Flut, hat die Vergöttlichung und Entrückung des Sintflut-Helden völlig eingebüßt. Innerhalb der biblischen *Gilgamesch*-Sagen ist dies jedoch noch mehrfach erhalten. Zunächst in der Moses-Sage, darin nämlich, daß Moses auf dem Sinai, dem Sintflut-Berge der Moses-Sage, zu Gott in die Wolke hineingeht und daß sein Antlitz nach einem solchen Hineingehn erglänzt[1]). Daß Moses danach wieder zu seinem Volke zurückkehrt, beruht darauf, daß er ja nicht nur ein Xisuthros, sondern, und vor allem, ein *Gilgamesch* ist, der die *Gilgamesch*-Sage zu Ende leben muß. Bemerkenswerterweise tut dies aber der *Gilgamesch* in zwei von einer Moses-Sage abgeleiteten Sagen nicht. Herakles fährt auf dem Oeta, als ein Moses auf dem Sinai, gen Himmel, wird vergöttlicht, bleibt dann aber bei den Göttern, und seine weitere Moses-*Gilgamesch*-Sage übernimmt sein Sohn Hyllus[2]). Und ebenso fährt als ein Moses auf dem Sinai Romulus gen Himmel, wird vergöttlicht, und seine weitere Moses-*Gilgamesch*-Sage übernimmt sein Nachfolger Numa[3]). Sehr wohl möglich, daß auch die *Mahabharata*-Sage in ihrem Schlußteil uns einen entrückten Moses zeigt in einem der Hauptdelden des *Mahabharata*, der gen Himmel fährt, ohne zunächst dort zu bleiben, allerdings auch, ohne zur Menschenwelt zurückzukehren[4]).

Wie wir in der Herakles- und der Romulus-Sage dem Anscheine nach etwas Ursprüngliches wiederhergestellt sehen, so auch mitten in der eben gen. *Mahabharata*-Sage, mit der Jakob-Sage als Kern-Sage[5]). Die Gilead-Berg-Episode in der Jakob-Sage ist eine Sintflut-Berg-Episode[6]), aber sie hat keine Entrückung des Sintflut-Helden mehr. Allein die *Mahabharata*-Sage erzählt von einer Himmelfahrt eines der Haupthelden der Sage und dessen Rückkehr in die Menschen-

1) Eb., S. 146 ff. und o. S. 73.
2) Band II, unter „Herakles".
3) Eb., unter „Könige von Rom".
4) Eb., unter *„Mahabharata"*.
5) Eb., unter *„Marabharata"*.
6) Band I, S. 241 ff.

welt, hat hier somit allem Anscheine nach etwas Ursprüngliches erhalten. Für unsere Erklärung dieser Himmelfahrt spricht auch deren Stelle in der Sage.

Eine Himmelfahrt ohne Wiederkehr als Echo von Xisuthros' Entrückung bieten die Elias-Elisa- und die Jesus-Sage: jene Sage eine, statt mit ihrem *Gilgamesch*, mit ihrem *Enkidu* verknüpfte Himmelfahrt, mit ihrem *Enkidu*, der so mitten in der Sage lediglich, statt zu sterben, entrückt wird, und so durch sein Verschwinden die *Gilgamesch*-Handlung nicht beeinträchtigt[1]); die Jesus-Sage eine an ihrem Ende, wodurch dasselbe erreicht wird[2]). Mitten in der Handlung bietet die Jesus-Sage aber noch schwache Abbilder der Vergöttlichung des Xisuthros in der Szene auf dem Berge der Verklärung und der auf dem Ölberg[3]).

Es dürfte interessieren, wie sich die Entrückung des Xisuthros in nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen zeigt. In der arabischen *Sul-Schumul*-Sage tut der Xisuthros sich einen Geierbalg um und fliegt — mit dem *Gilgamesch* — zu der Zauberer-Stadt hin[4]). In der verwandten indischen *Schaktidewa*-Sage fliegt der *Gilgamesch* — der Xisuthros ist vorher infolge des Eindringens eines fremden Sagenstücks in die Hauptsage in einem Strudel untergegangen — fliegt der *Gilgamesch* auf einem großen Adler zur goldenen Stadt[5]). Und in einer wiederum nahe verwandten malaiischen Erzählung fliegt ebenso der *Gilgamesch* auf einem großen Vogel davon[6]). Aus der letztgenannten Erzählung geht deutlich hervor, daß der große Vogel, auf dem der *Gilgamesch*, und der Geierbalg, mit dessen Hilfe der Xisuthros und der *Gilgamesch* davonfliegen, im letzten Grunde einer der Götter ist, von denen Xisuthros nach der Sintflut zu deren Wohnsitz entführt wird, und zwar entweder *Enlil* oder *Ea*, vielleicht *Ea*[6]). Dieser Flug des Xisuthros hat sich in vielen „*Schaktidewa*-Märchen" erhalten. S. dazu in einem späteren Bande.

---

1) Eb., S. 601 f. 2) Eb., S. 926 ff.

3) Band I, S. 880 ff. — Eb., S. 898 ff. und 989 ff.

4) S. Band II, unter *Sul-Schumul*. 5) Eb., unter *Schaktidewa*.

6) Eb., unter „*Garuda*".

Von fundamentaler Bedeutung ist für uns Nr. 11 der *Indianer-Märchen aus Nordamerika* von KRICKEBERG, nach welcher der Sintflut-Held, *Mänäbusch,* nach der Sintflut die Menschen verläßt. Dieser selbe *Mänäbusch* wird nämlich danach von Indianern aufgesucht und von allen Besuchern außer einem um eine Jagd-Medizin gebeten, die sie auch erhalten, von diesem einen indes um ewiges Leben; und auch dessen Wunsch wird befriedigt, aber in boshafter Weise damit, daß er zu Stein wird. So stellt *Mänäbusch* anscheinend 1. einen nach der Sintflut entrückten Xisuthros dar, 2. aber auch einen von *Gilgamesch* aufgesuchten Xisuthros, und folglich dürfen wir in dem Indianer-Märchen eine mit der Sintflut verknüpfte *Gilgamesch*-Sage zum allermindesten vermuten! Ist aber eine solche Vermutung begründet, so bedeutet das anscheinend einen Absenker unserer *Gilgamesch*-Sage im praecolumbischen Amerika! Vgl. unten zur Xisuthros-Episode.

Der Zwei-Männer-Besuch vor der „Sintflut".

Jakob-*Gilgamesch*, der vor den Pharao von Ägypten geführt wird, ist ein *Gilgamesch*, der bei Xisuthros landet, und Joseph, der ihn zu ihm führt, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Schiffer des Xisuthros, der *Gilgamesch* zu Xisuthros hinüberfährt[1]). Ferner steht fest, daß Saul-*Gilgamesch*, der mit zwei Begleitern zu der Frau in Endor hinkommt und von ihr gespeist wird, auch ein *Gilgamesch* ist, der mit dem Schiffer des Xisuthros zu Xisuthros und dessen Gattin hinkommt[2]); daß ein Gegenstück zu ihm Elisa-*Gilgamesch* ist, der mit seinem Diener bei der alten Frau in Sunem einkehrt[3]).

1) Band I, S. 269. 2) Eb., S. 452 ff.; 458 f. 3) Eb., S. 658 ff.

Hinter der Ankunft *Gilgameschs* bei Xisuthros wird nun im *Gilgamesch*-Epos die Sintflut erzählt. Diese erscheint aber nicht hinter den drei oben berührten Episoden. Deshalb nicht, weil sie ja in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einen neuen Platz bekommen hat, und dabei als ein Erlebnis des *Gilgamesch*. Eine solche einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage an neuer Stelle eingegliederte Sintflut ist nun die Sodom- und Gomorra-Katastrophe in der Abraham-Lot-Sage[1]), die Jericho-Katastrophe in der Sage von Josua I[2]), die Lager-Katastrophe in der Gideon-Sage[3]), die Lager-Katastrophe in der Saul-Sage[3]), ist in gewisser Weise die Vernichtung von Gibea in der Sage vom Leviten vom Gebirge Ephraim[4]). Allen diesen Katastrophen geht vorher eine Einkehr oder ein heimliches Eindringen zweier Männer in die Stadt oder das Lager, über welche die Katastrophe hereinbricht. Also in der Jakob-, der Saul- und der Elisa-Sage eine Einkehr von zwei oder drei Männern an einer Stelle der Sage, hinter welcher einmal der Platz der Sintflut war, in den anderen genannten Sagen, dazu wiederum der Saul-Sage, eine Einkehr oder ein Eindringen zweier Männer vor eben dieser Sintflut an ihrer neuen Stelle. Aus diesen Tatsachen mußten wir zunächst schließen, daß der „Zwei-Männer-Besuch" vor der Katastrophe seinem Ursprunge nach ein Besuch von *Gilgamesch* und dem Schiffer des Xisuthros bei Xisuthros vor der Erzählung der Sintflut durch diesen an *Gilgamesch* ist.

Einer solchen Annahme stehen nun freilich zunächst einige Bedenken gegenüber, Bedenken, denen ich später durch einen neuen Erklärungsversuch Rechnung zu tragen versuchte[5]). Man könnte nämlich sagen, daß in der Abraham-, der Josua-Sage und der Saul-Sage an der ersten Stelle keiner von den zwei Männern ein *Gilgamesch* der zugehörigen Gesamtsage, sondern von dem *Gilgamesch* der jeweiligen Sage verschieden ist; und es sei doch ein *Gilgamesch*,

---

1) Eb., S. 298 ff. 2) Eb., S. 159 ff.
3) Eb., S. 722 ff. 4) Eb., S. 363 ff.
5) Meine Broschüre *Gilgamesch-Epos . . . und Odysse*, S. 24.

der mit seinem Begleiter den Xisuthros, den Sintflut-Helden, besucht habe. Ein derartiger Einwand würde aber schon an der Gideon-Sage und der von dem Leviten zerschellen, in denen der eine von den zwei Männern ein *Gilgamesch* ist. Weiter könnte man einwenden, daß der mit dem Besuch bei Lot anscheinend irgendwie parallele Besuch Gottes mit zwei Engeln (Gottesboten) bei Abraham, ebenso wie der doch gewiß einer Abraham-Sage entstammende bei Philemon und Baucis (o. S. 74) von Zeus mit einem Begleiter, dem Götterboten Hermes, doch fraglos ein „Besuch" des Gottes *Ea* bei Xisuthros vor der Flut sei[1]), daß also auch der bei Lot einen solchen darstellen müsse und deshalb im letzten Grunde alle Zwei-Männer-Besuche vor der Katastrophe Abbilder jenes „Besuchs" *Ea*s bei Xisuthros seien. Aber gerade die Abraham-Sage kann diesen Einwand entkräften. Denn sie hat ja den Besuch bei Lot neben dem bei Abraham. Gewiß als eine Teilparallele; aber es ist doch sehr wohl möglich, daß diese Parallelität der zwei Episoden erst durch gegenseitige Kontamination zustande gekommen ist. Endlich ist es anscheinend bedenklich, daß der Zwei-Männer-Besuch bei Xisuthros jedenfalls auch an der alten Stelle zu finden ist. Indes — warum soll in der israelitischen Sage die Sintflut-Geschichte nicht teils mit teils ohne den Besuch bei dem Sintflut-Helden ihren Platz gewechselt haben können? Den vorgebrachten nicht ausschlaggebenden Bedenken stehen nun aber die folgenden einfachen Tatsachen gegenüber: In der Jakob- und der Elisa-Sage treffen wir einen „Zwei-Männer-Besuch" *Gilgamesch*s bei Xisuthros nach der „Sintflut", aber keinen vor der „Sintflut" an ihrer neuen Stelle. Andererseits steht in den Sagen von Abraham, Josua, Gideon und dem Leviten ein Zwei-Männer-Besuch vor einer Katastrophe, aber keiner an anderer, späterer Stelle. Das spricht also sehr stark für unsere Deutung dieses Besuchs. Nun aber hat die Saul-Sage einen Zwei-Männer-Besuch vor einer Katastrophe außer dem schon

1) Vgl. Band I, S. 298 ff., und Band II, unter „Vor-Agamemnon".

erwähnten Zwei-(hier: Drei-) Männer-Besuch[1]) am Ende der Sage: den Überfall auf das Lager der Philister nämlich durch Sauls Sohn Jonathan und seinen Diener[2]). Das ist eine Schwierigkeit, die jedoch etwa mit der Annahme irgend einer Kontamination mit einer anderen, verwandten Sage zu überbrücken wäre. Bemerkenswert ist an dieser anscheinenden Duplizität, daß der *Gilgamesch* der ersten Episode nicht mit dem eigentlichen *Gilgamesch* der Sage, Saul, identisch ist. Ohne schon genau zu erkennen, wie das auszuwerten ist, hebe ich hier doch hervor, daß der Zwei-Männer-Besuch vor der Katastrophe, mit einem Nicht-*Gilgamesch* als dem einen wie dem anderen von den zwei, außer in der Saul-Sage auch in den zwei Sagen erscheint, in denen wir, auffallenderweise, in einer Sintflut-Episode neben dem *Gilgamesch*-Xisuthros — Abraham und Josua — einen Nichts- wie - Xisuthros — Lot und den Vater der Rahab — treffen[3]).

Den vorstehenden Ausführungen ist noch Verschiedenes hinzuzufügen, das wir oben nicht bringen konnten, weil es als Beweismaterial nicht ausreichte. An erster Stelle ein Wort über den Besuch der zwei Männer David und Abisai im Lager Sauls[4]) als eine jedenfalls äußerliche Parallele zunächst zu den o. S. 80 ff. besprochenen Gideon- und Jonathan-Geschichten. Wenn zwar unsere Saul-David-Sage dem Besuch keine Katastrophe folgen läßt, so erlauben doch die mit dieser Lager-Episode nächstverwandte Dolonie in der Ilias[5]) und die gleichfalls verwandte Lager-Katastrophe im *Mahabharata*[6]) zusammen den Schluß, daß der Lager-Szene in der Saul-David-Sage ein Gemetzel abhanden gekommen ist. Obwohl somit diese Lager-Szene mit dem Zwei-Männer-Besuch ebenso eigentlich eine Sintflut-Katastrophe mit vorhergehendem Zwei-Männer-Besuch zu sein scheint,

1) Zu den drei statt der zwei s. Band I, S. 459.
2) Eb., S. 722 ff. 3) Band I, S. 298 ff. und S. 159 f.
4) 1 Sam. 26.
5) S. Band II, unter „Ilias".
6) S. Band II, unter „*Mahabharata*".

so habe ich sie doch nicht verwerten können, weil ich nicht weiß, wo sie hingehört. Unter allen Umständen steht sie an einer Stelle, an der weder in einer Saul- noch in einer David-*Gilgamesch*-Sage — und aus solchen zwei Sagen ist die Saul-David-Sage ja zusammengesetzt[1]) — eine „Sintflut“-Episode stehen dürfte, und vielleicht ist sie deshalb ein Fremdling. Leider bieten uns die verwandten Episoden in der Ilias und im *Mahabharata* keine Handhabe für eine richtige Beurteilung der Episode. In der Ilias ist es ein von dem David der Ilias — Achill — verschiedener Held — Odysseus —, einer von der Partei Agamemnon-Sauls[2]), der mit einem Begleiter — Diomedes — in das feindliche Lager eindringt; und der Feind in diesem Lager ist kein Saul — nämlich nicht Agamemnon —, gehört vielmehr zu der Partei der Feinde auch „Sauls“. Und diese entsprechen in erster Linie den Philistern, aber auch den Amalekitern (und den Ammonitern[2]). Die Personen in der Dolonie stehen somit auffallenderweise denen in Jonathans o. besprochenem Überfall auf das Philister-Lager nahe! Und andererseits sind es auch in der Lager-Katastrophe im *Mahabharata* Freunde des Saul — *Durjodhana*[3]) —, die in das feindliche Lager eindringen. Man möchte somit glauben, daß diese sich so merkwürdig berührenden nicht-israelitischen Parallelsagen zu Davids und Abisais Lager-Besuch auch noch irgendwelche Beziehungen zu der Lager-Katastrophe mit Jonathan, Sohn Sauls (o. S. 80 ff.), als Eindringling haben. Zur Verschonung Sauls auf Davids Befehl in der Lager-Episode vergl. übrigens die Verschonung Simeis auf Davids Befehl 2 Sam. 16,5 ff und dazu die Verschonung der Syrer auf Elias' Befehl 2 Kön. 6,21 ff., und dazu wieder Matth. 26,52; Luk. 22,51 (o. S. 4). Der unblutige Verlauf der Lager-Szene scheint somit auf der Simei-Episode oder einer damit verwandten Episode zu beruhen.

Weiter ist zu erwähnen, daß im Hinblick auf die Einkehr der zwei Männer der Josua-Sage gerade bei einer Buhlerin, der Rahab, die Einkehr, auf die dann später die

1) Band I, S. 406 ff. u. S. 474 ff.

2) Band II, unter „Ilias“.

3) Eb., unter „*Mahabharata*“.

Katastrophe folgt, doch gewiß auch Simson-*Gilgameschs* Besuch bei der Buhlerin von Gaza mit der später folgenden Katastrophe des Tempels, doch wohl von Gaza, unseren Geschichten zuzurechnen ist.[1]) Diese Katastrophe müßte dann eine „Sintflut-Katastrophe“ sein.

So weit von den Zwei-Männer-Besuchen vor Katastrophen und damit parallelen Episoden, aus deren Gesamtheit mit großer Wahrscheinlichkeit zu erschließen ist, daß sie einem Besuch *Gilgameschs* mit dem Schiffer bei Xisuthros entstammen. In drei von diesen Episoden erscheint nun bei dem Xisuthros eine Tochter oder deren zwei: die Töchter Lots, die Hure Rahab in Jericho, die Tochter des alten Mannes in Gibea. In allen diesen Fällen findet der Besuch jetzt vor der „Sintflut“ statt. Nun aber bietet die Jakob-Sage an einer Stelle, die die nachfolgende Kombination begünstigt — hinter dem Verschwinden Josephs nämlich, aus *Enkidus* Tod[2]) —, daß Juda, Sohn Jakobs, sich von seinen Brüdern trennt, die Tochter des *Schu'a*-Sua heiratet, sich dann mit seinem, dort wo er geheiratet hat, erworbenen Freunde Hira auf den Weg macht, und nun seine Schwiegertochter Thamar trifft und ihr, ohne sie zu kennen, wie einer Buhlerin beiliegt. Nach *Enkidus* Tod begibt sich aber *Gilgamesch* auf die Reise zu Xisuthros hin, trifft die Göttin *Siduri*, dann den Schiffer des Xisuthros, begibt sich mit diesem auf die Fahrt zu Xisuthros. Daraus scheint deutlich zu folgen: Die Tochter des *Schu'a*-Sua ist eine *Siduri*, Hira auch als Weggenosse ein Schiffer des Xisuthros, und in den zwei Männern, die auf ihrem Wege die Thamar treffen, welcher Juda beiliegt, weil er sie für eine Buhlerin hält, haben wir genau so wie in den zwei Männern, welche die Buhlerin von Jericho aufsuchen, einen *Gilgamesch* mit Begleiter zu sehn, die einer „Xisuthros-Tochter“ begegnen, diesmal aber bestimmt nach der Sintflut[3]). Damit dürfte der Zwei-Männer-Besuch als einer von *Gilgamesch* und dem Schiffer des Xisuthros bei diesem erwiesen sein. Wie sich nun die anscheinenden Teil-Dubletten in der Jakob-Sage:

---

1) Band I, S. 394 ff. 2) Eb., S. 264 ff.
3) S. schon Band I, S. 266 ff.

Jakob mit Joseph zum Pharao als einem Xisuthros (o. S. 79); Juda, Sohn Jakobs, mit Hira auf den Weg und deren Zusammentreffen mit einer Xisuthros-Tochter, wie sich diese anscheinenden Teil-Dubletten entwickelt haben, bleibt nur vielleicht noch eine Frage. Nur vielleicht, weil eine wirkliche Dublette nicht vorzuliegen braucht. Denn Jakobs Besuch gilt dem Pharao und eine Tochter des Pharao wird nicht einmal genannt; Juda aber hat lediglich mit der Thamar zu tun und von deren Vater ist nicht die Rede.

Ich möchte vorsichtshalber unsere Erörterungen über den „Zwei-Männer-Besuch" nicht beschließen, ohne die Möglichkeit angedeutet zu haben, daß er in noch nicht zu bestimmendem Ausmaße auch einen „Besuch des *Ea* bei Xisuthros vor der Flut", wie ihn Gottes und der zwei Engel Besuch bei Abraham darstellt, als Komponente hat. Es mag darum zum Schluß noch auf die jetzt in der Abraham-, der Saul- und der Elisa-Sage vorliegenden Beziehungen zwischen diesen beiden Besuchen hingewiesen werden: Der Besuch bei Abraham ist verbunden 1. mit eiligem Backen von Brot nebst eiligem Schlachten eines Kalbs und 2. einer Sohnes-Ankündigung an einen alten Mann mit einer alten, dem Ankündiger nicht glaubenden Frau; der Besuch Sauls bei der Frau in Endor mit Ersterem; der Elisas in Sunem mit Letzterem, d. h. einer entsprechenden Ankündigung an eine alte ungläubige Frau mit altem Mann.

Enlil, Ea und die (Löwen-)Schlange in der Schlangen-Kampf- und der Sintflut-Geschichte.

In Band I, S. 298 ff. wiesen wir nach, dass die Sodom-Katastrophe eine Sintflut-Katastrophe innerhalb einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage ist, daß deshalb der Gott Jahve, der dem Abraham die Katastrophe ankündigt u. s. w., für den

Gott *Ea* der babylonischen Sage eingetreten ist, welcher den Xisuthros auf die Sintflut vorbereitet. Indem nun aber derselbe Jahve sich bei Abraham über das sündige Sodom und Gomorra beklagt, ist er zugleich ein Gott *Enlil*, der sich über die sündige Menschheit beklagt. Und indem Jahve die Katastrophe herbeiführt, ist er abermals ein *Enlil*, da dieser ja der Urheber der Sintflut ist. Also sind in diesem Abbild der babylonischen Sintflut innerhalb einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage *Ea* und *Enlil* ebenso zu einer Person verschmolzen, wie in der israelitischen Sintflut-Sage für sich: Jahve rettet Noah als ein *Ea*, aber führt auch die Sintflut herbei als ein *Enlil* und versöhnt sich und schließt den Bund bezw. Vertrag mit Noah als ein *Enlil*, der sich mit dem Sintflut-Helden versöhnt.

Weiter stellten wir in Band I, S. 241 ff. fest, daß in Jakob-*Gilgamesch*s Haran-Gilead Episode Laban aus zwei Personen zusammengewachsen ist, aus einem Schwiegervater Jakobs nämlich, der z. B. dem Jethro, dem Schwiegervater Mosis, entspricht, und dem Gotte *Enlil*: Ein Gott *Enlil* ist Laban als der, welcher Jakob verfolgt, auf dem Gebirge Gilead einholt und sich nun mit ihm versöhnt und einen Bund bezw. Vertrag mit ihm schließt. Denn hierbei ist er ein *Enlil* der Sintflut, der Feind auch des sich (in einem Kasten) mit seiner Familie und seiner Habe rettenden Xisuthros, der sich aber auf dem Sintflut-Berge schließlich mit diesem versöhnt. In Übereinstimmung hiermit ist dann aber in Jahve, der Jakob aus Haran fliehen heißt, der Gott *Ea*, der Freund des Xisuthros, der den Xisuthros den Kasten bauen und sich darin retten heißt, zu erkennen. — Die David-*Gilgamesch*-Sage, die der Jakob-Sage näher steht, zeigt zu dem Laban der Jakob-Sage Saul als Gegenstück[1]). Der dem David, seinem Schwiegersohne, feindselige Saul, welcher ihn nachher auf seiner Flucht verfolgt, ist somit als solcher ebenso zugleich ein *Enlil*.

1) Band I, S. 439 ff. und S. 476 ff.

In der Moses-Sage sind die beiden Gestalten, die sich in der Jakob-Sage zu einer vereinigt haben, noch getrennt[1]). Dem Laban als Schwiegervater, als einem Schwiegervater, der keinen Grund dazu hat, gegen den Schwiegersohn unliebenswürdig zu sein, steht also Jethro zur Seite. In der Episode von dem Befehl zur Auswanderung an bis zur Sinai-Episode aber, dem Abbild der Sintflut-Geschichte, ist der Pharao derjenige, der Moses mit den Israeliten verfolgt. Somit muß mit ihm *Enlil* gemeint sein. Und, wenn die Israeliten vorher unter seinem Joche, unter ihm als Landesherrn seufzen, so wird er als solcher jedenfalls auch ein *Enlil* sein. Und der Pharao bleibt dann auch wohl ein *Enlil*, als sich die Kinder Israel von ihm losreißen. — Dasselbe scheint folglich auch von Rehabeam gelten zu müssen, dessen Joch Nord-Israel unter Jerobeams Führung abschüttelt, und weiter von dessen Vater Salomo in der Geschichte Jerobeams[2]), und dasselbe von den Philistern, von denen sich Israel in der Saul-*Gilgamesch*-Sage unter Sauls Führung befreit[3]). — In der Moses-Sage ist es andererseits Jahve, der Gott Jsraels, der Moses den Auftrag zum Auszug gibt[4]), wie dem Jakob zur Flucht aus Haran, ist er, Jahve, somit, wie in Haran, der Vertreter des dem Xisuthros freundlich gesinnten Gottes *Ea*. Nun entspricht aber Jakobs Bund (Vertrag) mit Laban auf dem Berge Gilead (dem Sintflut-Berge der Jakob-Sage) der Versöhnung des Xisuthros mit dem Gotte *Enlil*. Folglich kommen wir nicht darum herum, in Jahve, der auf dem Sinai, dem Sintflut-Berge der Moses-Sage, einen Bund (Vertrag) mit den Israeliten schließt[5]), jedenfalls auch den Gott *Enlil* wiederzuerkennen, sodaß also in der Sintflut-Geschichte innerhalb der Moses-Sage Jahve nicht nur den Gott *Ea* sondern auch den Gott *Enlil* vertritt, also genau so, wie in der Abraham-Sage (o. S. 85 f.), und genau so, wie in der israelitischen Sintflut-Geschichte für sich, in der von Noah. Dieser Ersatz *Enlil*s durch Jahve

---

1) Band I, S. 241 ff. 2) Eb., S. 209 ff. 3) Eb., S. 427 ff.
4) 1 Mos. 31,3. 5) Band I, S. 146 ff.

in der Moses-Sage geht aber noch weiter. *Enlil* zeichnet an den Himmel das Bild einer gewaltigen Wasser-Schlange, gewiß unsere Hydra, und fordert zum Kampfe gegen die die Menschheit verderbende oder doch bedrückende Löwen-Schlange auf der Erde auf. Dem entspricht aber in der Moses-Sage die Szene am Horeb, in der Jahve Mosis Stab in eine Schlange verwandelt[1]). In dem Schlangen-Kampf-Mythus ist nun *Enlil*, der zum Kampfe auffordert, ein Freund der Menschen, ebenso wie *Ea* in der Sintflut-Geschichte. Man versteht also, daß er in dessen Reflex in der Moses-Sage so gut wie dieser *Ea* durch den einen Jahve, den Gott Israels, vertreten ist.

(Dies der Befund in unserer biblischen Moses-Sage. Damit haben wir aber nicht deren älteste von uns nachweisbare Gestalt: Herakles-Moses-*Gilgamesch* dient unter Eurystheus und dieser trägt ihm als erste Arbeiten auf, den nemeïschen Löwen und die lernäische Schlange zu töten[2]). Herakles, der unter Eurystheus dient, ist ein Moses, der unter dem Pharao dient; der Pharao soll = *Enlil* sein (o. S. 87); folglich ist der König Eurystheus, der den Herakles beauftragt, den nemeïschen Löwen und die lernäische Schlange zu töten, ein *Enlil*, der zum Schlangen-Löwen-Kampf auffordert, und damit scheint's zugleich ein Gott Jahve, der Moses zur Befreiung der Israeliten von der ägyptischen Knechtschaft auffordert. Und somit sind zunächst einmal in der Herakles-Moses-Sage der *Enlil*, dem die Menschen dienen, und der *Enlil*, der zum Schlangen-Löwen-Kampf auffordert, wohl noch eine und dieselbe Person, während die Moses-Sage dafür den Pharao und Jahve hat. Ebenso aber, wie die Herakles-, die Jason-Sage, indem sie den Jason, einen Moses, im Auftrage des Königs Pelias, bei dem er sich aufhält, gegen die Schlange in Colchis fahren läßt[3]); ebenso weiter die Perseus-Sage, welche Perseus, einen Moses, im Auftrage des Königs Polydectes, bei dem er lebt, ausfahren läßt, um das schlangenlockige Haupt der Medusa

1) Band I, S. 137 ff. 2) Band II, unter „Herakles".
3) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".

zu holen[1]). Und in der Siegfried-Herakles-Sage lebt wieder der Eurystheus der Herakles-Sage weiter in Regin bezw. Mimir, welche Sigurd dazu antreiben, den Drachen zu töten[2]). Eine ältere Gestalt unserer biblischen Jakob-Sage zeigt den Schlangen-Kampf noch durch einen *Enlil,* der nicht zu Jahve ward, veranlaßt. Wir sahen oben S. 72, daß ein chinesisches Märchen[3]) noch innerhalb einer Haran-Episode einen „Schlangen-Kampf" vor einer „Sintflut" erhalten hat. Der *Gilgamesch* wird aber gegen diese Schlange (dargestellt durch einen Drachen) geschickt von seinem Schwiegervater, || Laban, der ja auch ein *Enlil* ist (o. S. 86). Hierzu z. B. die Geschichte von *Schr(i)ngabhudscha,* bei TAWNEY, *Kathá Sarit Ságara*[1], I, 355 ff., in der der zukünftige Schwiegervater, ein Dämon, || Laban, bezw. Aeetes, den zukünftigen Schwiegersohn zu seinem Bruder, auch einem Dämon, schickt, um ihn beseitigen zu lassen. Analogien in anderen Haran-Gilead-, d. i. Medea-Sagen, werden wir in Band III untersuchen.)

Sollte in der Elias-Sage die Episode auf dem Karmel 1. Kön. 18, der Opfer-Wettstreit zwischen Baal- und Jahve-Priestern, wirklich eine Sintflutberg-Opferszene sein (o. S. 76), dann müssten wohl Baal und Jahve den Göttern *Enlil* und *Ea*, dem Feinde und dem Freunde des Xisuthros, entsprechen. Es sei denn, daß Ahab, der Feind des Elias und Freund der Baal-Priester, der Landes-König, eben so ein *Enlil* wäre, wie der Pharao, der Landes-König Mosis. Indes — hier schwankt der Boden bedenklich.

Eine ganz besondere Stellung nimmt die Paulus-Sage mit ihren Ersatz-Personen für *Enlil* und *Ea* in ihrer Sintflut-Episode ein, indem sie dafür zwei Menschen besonderer Art einsetzt: für den dem Xisuthros freundlich gesinnten Weisen und Gegenzauber-kundigen *Ea* den verständigen Sergius Paulus, den dem Paulus freundlich gesinnten Prokonsul und Gebieter auf der Insel, und für *Enlil,* den Feind des Xisuthros, den Zauberer Barjesus (o. S. 16 f.).

1) Eb., unter „Herakles". 2) Eb., unter „Siegfried".
3) Wozu Band II, unter „Argonauten-Fahrt".

Sollte die Malta-Episode in der Paulus-Sage, die ja, im Gegensatz zu der übrigen letzten Reise des Paulus in der Hauptsache, nicht aus der parallelen Rom-Reise des Josephus stammt (o. S. 76), sollte diese Malta-Episode eine Art Parallele zu der Cypern-Episode sein, so würde der dem Paulus freundlich gesinnte Publius, der „Erste der Insel", dem Sergius Paulus auf Cypern, also weiter dem Gotte *Ea* entsprechen (o. S. 16 f.).

Aus allem ergibt sich, daß in einem Urtypus der Sintflut-Geschichte innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen *Enlil* und *Ea* noch auseinandergehalten sind, anders wie in der israelitischen Sintflut-Geschichte für sich. Es wird deshalb interessieren, daß wir diese selbe Sachlage auch noch in Nr. 6 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS vorfinden: *Enlil* und *Ea* durch einen grausamen und einen guten Gott vertreten, in einem nicht-israelitischen Märchen nebenbei, welches bereits eine Vereinigung der Sintflut-Geschichte mit der Xisuthros-Episode des *Gilgamesch*-Epos zeigt, bei der Verschmelzung beider aber noch nicht so weit gekommen ist, wie die *Sul-Schumul*-Sage und deren nähere Verwandten[1]).

Es ließe sich über *Enlil* und *Ea* in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen noch mancherlei ausführen. Ich muß mich aber vor allem auf Sagen beschränken, die eine möglichst einfache Analyse gestatten. Dabei mußte ich auch hier und da in Band I Vorgebrachtes etwas präzisieren.

Wir stellten o. S. 88 fest, daß der *Enlil* in der Schlangenkampf-Episode der Moses-Sage durch Jahve dargestellt wird, die Schlange selbst aber, soweit an den Himmel gezeichnet, durch eine Schlange, und, soweit getötet, durch das Blut in ganz Ägypten-Land. Nun aber fordert Jahve den Moses nicht zum Kampfe gegen eine Schlange auf — was dem entsprechen würde, daß *Enlil* zum Kampfe gegen den Schlangen-Löwen auffordert —, sondern zur Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft. Somit wären in der Moses-Sage auch die Ägypter Repräsentanten der Schlange, und darum im be-

1) Band II, unter *„Sul-Schumul"*.

sonderen der Pharao! Die ägyptische Knechtschaft scheint also wenigstens in gewisser Weise und wenigstens zugleich eine Knechtschaft unter der Herrschaft der Schlange zu sein. So stutzig das auf den ersten Blick machen müßte, so wenig entzöge sich das einer Erklärung: Mit dem Gotte *Enlil*, vor dem sich Xisuthros mit den Seinen in Sicherheit bringt, und der sich in der Moses-Sage als der Pharao darstellt, aus dessen Land die Israeliten unter Moses fliehen (o. S. 87), wäre die Schlange identifiziert, die die Menschheit drangsaliert und von der sie befreit wird. Es ist aber noch sehr die Frage, wie weit die Identifikation des *Enlil* der Sintflut mit der Schlange der Schlangen-Plage geht, ob wir, dies vor allem, gleichfalls in dem Pharao der Unterdrückung wenigstens auch die Schlange erkennen dürfen. Für diese Frage ist es wesentlich, wie sich diese Schlange in Jakob-Sagen darstellt, in deren Haran-Gilead-Episoden nämlich. Denn, wie wir oben S. 86 wiederholten, stellt in unserer Jakob-Sage Laban 1. den Schwiegervater eines *Gilgamesch* dar, 2. aber den Gott *Enlil* der Sintflut, und dies zwar insofern, als Jakob vor ihm flieht und als er, Laban, sich dann mit Jakob auf dem Gilead-Gebirge versöhnt. Die Schlange ist aber in „Haran-Episoden" von Jakob-Sagen noch z. B. durch einen Drachen oder einen Dämon repräsentiert, gegen die der jeweilige Laban den Helden schickt (o. S. 89). Dieser Laban kann somit keinerlei Anspruch darauf machen, etwa die Schlange darzustellen, und dieser Laban ist andererseits bösartig und der Dienst bei ihm unerfreulich und mehr als das, er stellt somit auch nicht den Schwiegervater eines *Gilgamesch* dar. Das bedeutet aber einen harten Dienst unter *Enlil* vor dem Schlangen-Kampf, und für die Moses-Sage doch wohl, daß der Pharao der Unterdrückung zum mindesten auch ein *Enlil* vor dem Schlangen-Kampf ist. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß der Gott *Enlil* ebenso wie vor der Sintflut und vor Hunger- und Krankheits-Plagen, so auch vor der Plage durch die Schlange, auf die sündige Menschheit ergrimmt war; und vielleicht hat er gar die Schlange ebenso zur Züchtigung dieser sündigen Menscheit gesendet,

wie jene Plagen und die Sintflut. Das Vorstehende wird man bei einer genauen Identifizierung von anscheinenden Repräsentanten der Schlange in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen im Auge behalten müssen, so bei einer der Midianiter, der Ammoniter, Salomos und Rehabeams, Ahabs, in der Gideon-, der Jephthah-, der Jerobeam- und der Elias-Elisa-Sage[1]). Vgl. dazu o. S. 67 ff. und S. 87. Ein genauestes Gegenstück zu dem Pharao, dem Feinde Mosis (als einem *Enlil*?), vor dem Moses flieht, wonach er zum Horeb kommt, wo ihm Gott erscheint u. s. w., wäre dabei König Ahab, vor dem Elias flieht, der dann zum Horeb kommt, wo ihm Gott erscheint u. s. w. Im übrigen sind wir aber mit einer endgültigen atomistischen Analyse dieser verwickelten Dinge noch lange nicht am Ende. Zu anderen Manifestationen der Schlange in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen o. S. 72 f.

Raub und Wiedergewinnung einer Frau in *Chumbaba*-Episoden.

In Band I, S. 16 haben wir es für so gut wie gewiß erklären müssen, daß in der *Chumbaba*-Episode des *Gilgamesch*-Epos die Göttin *I(E)rnini*, die auf dem Zedern-Berge *Chumbabas* wohnt, von den siegreichen Helden *Gilgamesch* und *Enkidu* nach Erech gebracht, und zwar zurückgebracht wird. Denn diese *I(E)rnini* ist mit der Göttin *Ischtar* von Erech identisch, bezw. in Babylonien identifiziert worden, und scheint daher aus Erech auf den Zedern-Berg verschleppt zu sein[2].) Freilich enthalten auch die neuen *Gilgamesch*-

1. Band I, S. 713 ff.; S. 755 ff.; S. 209 ff.; S. 590 ff.;

2) Dabei bleibt es ein Problem, in welchem Verhältnis oder ob in gar keinem Verhältnis die *I(E)rnini* auf dem Zedern-Berg zu assyrisch-babylonischem *erinu*=„Zeder“ steht, ob die Babylonier nicht wenigstens die beiden Wörter als zusammengehörig betrachtet haben.

Fragmente (o. S. 55) nichts, das eine solche Konstruktion weiter rechtfertigen könnte. Aber andererseits bieten in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-Sagen Episoden, die zum Teil deutlich einen Zusammenhang mit der *Chumbaba*-Episode verraten, das Motiv eines Raubes oder dgl. einer Gattin des Helden, einmal einer Tochter von ihm[1]), mit zumeist nachfolgender restitutio in integrum, und scheinen so die Annahme zu sichern, daß jedenfalls nach irgend einer Rezension des *Gilgamesch*-Epos mit der *Chumbaba*-Episode in der Tat eine Heimführung der *Irnini* nach Erech verknüpft war. Israelitische Sagen der Art sind die Abraham-, die Isaak-, die Jakob-, die Moses-, die Simson-, die Leviten-, die Saul-, die David-*Gilgamesch*-Sage[2]). Alle diese Sagen sind nun aber im südlicheren Teile von Palästina zu Hause. Und so könnte man diese Episoden mit einem Frauenraub und dgl. als Neubildungen gerade in Süd-Israel betrachten, die somit nicht für eine babylonische Vorlage mit dgl. angeführt werden dürften. Allein, wenn solche Frauenraub-Episoden in den großen nord-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen von Elisa, Jesus und Paulus — doch wohl auch aus Nord-Israel[3]) — fehlen, so würde das als ein sekundärer Verlust bewertet werden können. Denn deren *Gilgamesch* ist ein Prophet und Gottesmann ohne ein Eheweib, in dessen Sage deshalb auch nicht von dem Raube, wenigstens nicht seiner Gattin und dgl., erzählt werden konnte! Somit hindert wenigstens nichts eine Annahme, daß die israelitische *Gilgamesch*-Sage einmal diesen Raub und eine Zurückführung der Gattin des Helden gehabt hat.

---

1) Nämlich die Jakob-Sage. Statt dieser Jakobs-Tochter finden wir aber in zahlreichen, aus einer älteren Form unserer Jakob-Sage stammenden Sagen und Märchen die Gattin des *Gilgamesch*, so in der Odyssee-, der Gram-Sage (Saxo Grammaticus), der *Ramajana*- und der *Mahabharata*-Sage. Eine Jakobs-Tochter bietet aber andererseits die Hilde-Gudrun-Sage, und — neben einer Jakobs-Gattin! — die Gram-Sage. S. Band II, unter „*Ramajana*", „*Mahabharata*", „Odyssee", „Hilde-Gudrun" und „Vor-Hamlet".

2) S. Band I, S. 288 f. und 309; 354 f.; 237 ff.; 126 f; 392 f.; 371 f.; 466 ff.; 474 ff. und 480 f.

3) O. S. 22 f.

Und nun fügt es sich, daß die Märchen vielleicht beweisen, was die Sagen vor der Hand nicht beweisen können. In einem irischen Märchen[1]) ist aufs deutlichste die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des *Gilgamesch*-Epos erhalten[2]). Der betreffenden Episode in dem Märchen geht aber eine Episode vorher, in der, im Anschluß an einen Kampf des Helden mit einem Riesen, seine Besiegung und den Verlust seiner wunderschönen Gattin an den Riesen, die Zurückgewinnung der Gattin nach Tötung des Riesen erzählt wird. Im Epos wiederum geht der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode die *Chumbaba*-Episode vorher, die Episode also, in deren Absenkern im alten Testament in einer Reihe von Fällen von dem Verlust und der Wiedergewinnung der Frau des Helden oder dergl. berichtet wird! Es liegt nun aber vor der Hand gar kein Grund vor, in dem Kern des irischen Märchens — das nebenbei erweitert ist durch eine Polyphem- und eine Simson-Sage — gerade eine israelitische und gar speziell süd-israelitische Erzählung zu vermuten. Im Gegenteil: Der Tötung des Riesen und der Wiedergewinnung des Weibes geht ein glückliches Kampfspiel des Helden mit dem Riesen voraus, ein Ringkampf ohne Waffen, der ihm als Siegespreis außer Großvieh, Schafen und einem Palast auch das wunderschöne Weib einbringt. Und das sieht doch sehr direkt nach dem Ringkampf *Gilgameschs* mit *Enkidu* — allerdings mit *Enkidu*, nicht etwa mit *Chumbaba* — vor der *Chumbaba*-Episode aus, der wegen der *Ischchara-Ischtar* gekämpft wird und der dem *Gilgamesch* doch wohl das Anrecht an ihr gibt oder doch sichert. Aber auch in älteren Formen unserer Jakob-Sage, geschweige denn in unserer biblischen Jakob-Sage, ist dieser Kampf nicht mehr als ein Ringkampf erhalten[3]), auch in keiner älteren Form anderer süd-israelitischer Sagen, geschweige denn in einer biblischen Form von ihnen. Demnach könnte das irische Märchen

1) Nr. 37 der *Irischen Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI.

2) S. Band II, unter „Brüder-Märchen".

3) Im Unterschiede von einem Traum *Gilgameschs*, der auf diesen Ringkampf hindeutet und der in der Jakob-Sage noch als Jakobs Ringkampf mit Gott erscheint. S. o. S. 61 f.

ein Zeugnis dafür sein, daß das Motiv des Frauenraubs und einer Wiedergewinnung der Frau oder dgl. auch außerhalb Israels mit der *Chumbaba*-Episode verknüpft war, somit zum Urbestand auch der israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehörte. — Und weiter: Die Seele des Riesen = *Chumbaba* in dem eben besprochenen Märchen befindet sich, wie er der von ihm erbeuteten Frau verrät, in einem Ei, und dieses Ei muß herbeigeschafft werden, um ihn zu töten, und er stirbt dadurch, daß es ihm auf ein Muttermal geworfen wird. Nun aber erzählt ein anderes Märchen, nebenbei aus einer ganz anderen Gegend der Welt[1]), daß ein Zarensohn, begleitet von einem tapferen Helden, in die Welt hinausgeht, daß ihm dieser Held durch Raub eine Gattin verschafft, daß aber dann ein anderer Held sie ihm entführt. Dann entlockt die Entführte dem Entführer das Geheimnis seines Lebens: sein Tod ist in einem Ei, das herbeigeschafft werden muß, um ihn zu töten. Es wird auf ähnliche Weise wie in dem irischen Märchen herbeigeschafft, dem Riesen an die Stirn geworfen und so stirbt der „unsterbliche Koschtschej", und die Gattin ist befreit. Also wieder eine *Chumbaba*-Episode. Hier folgt jedoch keine *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, wohl aber eine, die uns ebenso wichtig ist. Dem heldenhaften Begleiter des Zarensohnes wird durch Tauben das drohende Schicksal des Zarensohnes verkündet, das ihm durch sein Lieblingshündchen, sein Lieblingsroß und seine Lieblingskuh droht, und das er, der Begleiter, nur durch Selbstaufopferung abwenden kann. Das aber geschieht. Er tötet nach der Reihe die drei Tiere, die das Leben seines Herrn gefährden, ohne daß dieser die Gefahr zu ahnen vermag, soll deshalb sterben, erzählt nun, weshalb er die Tiere getötet hat, und wird dafür zu Stein. Nach Jahren tiefer Trauer des Zarensohnes wird er aber wieder durch den Zarensohn entsteinert und so — bzw.: d. h. — wieder lebendig gemacht. Damit ist das Märchen zu Ende. Wer das *Gilgamesch*-Epos kennt, weiß, woraus dies vermutlich geworden ist: Der Begleiter des

1) Nr. 29 der *Russischen Volksmärchen* von Aug. von Löwis of Menar.

Zarensohnes, der ihm die Frau gewinnt und wiedergewinnen hilft, muß ein *Enkidu*, der Freund *Gilgamesch*s, in einer *Ischchara*- und einer, auf diese folgenden *Chumbaba*-Episode sein. Nach der *Chumbaba*-Episode aber kommt im *Gilgamesch*-Epos zuerst die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, danach ist das Leben *Gilgamesch*s durch den Himmels-Stier bedroht, *Enkidu* kämpft mit ihm zusammen gegen den Stier, dieser wird getötet, *Enkidu* muß deshalb nach dem Ratschluß der Götter sterben. Danach aber gelingt es dem *Gilgamesch*, daß ihm am Schluß des Epos der Geist seines Freundes aus der Erde aufsteigt; und aus diesem Ereignis ist vielfach eine Rückkehr des *Enkidu* zu den Lebenden geworden[1]). Somit ergibt sich aus dem ganzen russischen Märchen zum zweiten Male ein Raub und eine Wiedergewinnung der Gattin des *Gilgamesch* in einer *Chumbaba*-Episode, für deren nähere Verwandtschaft gerade mit süd-israelitischen oder gar speziell einer — dann uralten — Jakob-Sage nichts Entscheidendes anzuführen wäre. Weiteres in einem späteren Bande über Weltmärchen. Dort dann auch über die zahllosen *Chumbaba*-Sagen, speziell auch solche mit einem *Chumbaba*, dessen Seele sich in einem Ei befindet[2]), über die Beziehungen des russischen Märchens zu den Märchen von dem treuen Johannes und denen vom dankbaren Toten, sowie vielleicht auch zu dem ägyptischen Märchen vom „verwünschten Prinzen“. Vergl. wenigstens schon Band I, Seite 766 ff., so mancherlei auch gerade darin heute zu modifizieren ist.

Sollte sich übrigens unser oben besprochenes russisches Märchen — mit seinen Verwandten — etwa durch die Wiederbelebung des *Enkidu* schließlich doch als ein Jakob-

---

1) S. Band I, S. 972 ff. und Band II unter *„Sul-Schumul“*.

2) Dieses Ei gehört mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit ursprünglich nur zu „*Chumbaba*-Episoden“ und ist in anderen Märchen, wie in dem Medea-Märchen *Irische Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI, Nr. 33, ein verpflanztes Motiv. Vgl. zu dem letzten Märchen das Medea-Märchen *Chinesische Volksmärchen* von WILHELM, Nr. 79 u. dazu noch unter „Argonauten-Fahrt“. Statt des Eis mit der Seele des *Chumbaba* auch Vögel oder ein Vogel (*Kaukasische Märchen* von DIRR, Nr. 8 u. s.).

Joseph-Märchen mit dem Wiedererscheinen des noch lebenden Joseph, = *Enkidu*, erweisen[1]), sollte gar auch das oben besprochene irische Märchen schließlich doch gerade auf eine uralte Jakob-Sage zurückgehen, so wären sie gleichwohl für uns wichtig genug. Denn sie wären unter allen Umständen ein neues Zeugnis dafür, mit welcher, durch den Sagenstoff gegebenen, Treffsicherheit wir die Jakob-Joseph-Sage analysieren mussten. Für eine *Chumbaba*-Episode des *Gilgamesch*-Epos mit einer Weg- (und Heim-)bringung der Göttin *Irnini* könnte aber vielleicht hier am Schluß Nr. 72 der *Südseemärchen* von HAMBRUCH, aus — Neu-Seeland, angeführt werden, falls man es wagen dürfte, darin eine *Chumbaba*-Episode wiederzuerkennen. Denn dieses Märchen erzählt von dem langen Zuge zweier Freunde zu einem Zauberbild auf einem heiligen Berge, um dessen Zauberkräfte zu vernichten, was ihnen auch gelingt. Dann wird freilich nicht erzählt, daß sie das Bild mit sich heimführen. Vor ihnen aber haben ganze Heere es versucht, die zwei Zauberer zu vernichten, denen das Bild gehört, und dieses mitzunehmen, sind jedoch dabei umgekommen. Daß dieses Märchen aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt, hindert dessen Asien-ferne neuseeländische Heimat in keiner Weise. S. o. S. 79 und u. S. 121 f. und S. 123, auch Band II unter „Brüder-Märchen“ und „Südsee-Odyssee“.

Der Juda-Verrat in *Chumbaba*-Episoden.

In Band I haben wir von einer größeren Anzahl israelitischer *Gilgamesch*-Sagen ein Geschehnis besprochen, das allermeist dem jeweiligen *Gilgamesch* zum Schaden gereicht

1) Band I, S. 280 f.

oder gereichen soll, das in einer Reihe von Sagen ausgesprochen als ein Verrat an ihm erscheint und zumeist sicher in einem Abbild der *Chumbaba*-Episode des Epos erzählt wird, sodaß ohne Bedenken behauptet werden durfte, daß das Geschehnis u r s p r ü n g l i c h als ein Verrat zu einer solchen Episode gehört hat. In der Jakob-Sage wird Joseph auf Vorschlag seines Bruders Juda an ismaelitische Kaufleute v e r k a u f t[1]); die Israeliten werden bei Ai geschlagen, weil der J u d ä e r Achan sich Beute — darunter auch Geld — von Jericho angeeignet hat[2]); Simson wird von J u d ä e r n gefesselt, um ihn in die Hände der Philister fallen zu lassen[3]); die Israeliten, mit J u d a an der Spitze, werden von den Benjaminiten zweimal bei Gibea geschlagen[4]); David, der J u d ä e r und Anführer von Judäern, will mit den Philistern zusammen gegen seinen einstigen Herrn, Saul, in den Kampf ziehen, wird freilich daran gehindert[5]); im Kriege Absaloms gegen David schlägt sich der J u d ä e r Ahitophel, ein Ratgeber Davids, auf die Seite Absaloms[6]); in einer Schlacht der Syrer gegen den König von Israel und den von Juda soll gegen niemand außer gegen den von Israel gekämpft werden, so auch nicht gegen den von J u d a[7]) (s. aber u. S. 101 f.); J u d a s Ischarioth[8]) verrät Jesus, seinen Herrn, für Geld an seine Feinde[9]). Aus diesen Parallelen ergibt sich, daß miteinander wechseln: ein König von Juda; der Stamm Juda, repräsentiert durch eine größere Schar Judäer; Juda, der Sohn Jakobs, der Stammvater der Judäer; Judas, einer der zwölf Jünger, die doch wohl im letzten Grunde die zwölf Stämme Israels vertreten; einmal ein anderer einzelner Jude (Achan), aber fraglos im Wechsel mit dem Stamme Juda (bei Gibea); und noch einmal ein einzelner Jude (Ahitophel),

1) Band I, S. 393. 2) Eb., S. 393.
3) Eb., S. 393. 4) Eb., S. 393.
5) Band I, S. 465 ff. 6) Eb., S. 532 f. 7) Eb., S. 636 f.

8) Ein — soweit ich weiß — neuer Vorschlag zur Deutung des Namens (im Urtext *Is-chariotes*): = *Issaschar-iote*, „einer vom Stamme *Issaschar*"? Das Gebiet des Stammes *Issaschar* grenzt an das des Stammes Sebulon, worin Nazareth, die vermeintliche Heimat Jesu, liegt.

9) Band I, S. 906 f.

aber im Kampfe gegen einen Judäer-König (David). Somit scheint es deutlich zu sein, daß ursprünglichst mit allen „Verrätern“ der Stamm Juda gemeint ist. In der Jesus-Sage übt nun ein Einzelner, Judas, Verrat an seinem Herrn, und danach überantworten ihn Juden den Römern. Und man darf deshalb fragen, ob hier mit Judas und Juden im Grunde dasselbe gemeint ist, und ob sich nun darin, daß der Jude Paulus, ein nächster Sagen-Verwandter Jesu (o. S. 1 ff.) durch Schuld von Juden ebenso wie Jesus in die Gewalt der Römer gerät (o. S. 3), auch noch ein Judas-Verrat kundgibt.

Die von israelitischen Sagen abgeleiteten Sagen haben Spuren von diesen Verraten erhalten. In der Odyssee spielt in deren *Chumbaba*-Episode, dem Freier-Kampf, der Ziegenhirte Melanthius-Melantheus den Verräter an seinem Herrn Odysseus, u. zw. in Odyssee II, einer Jakob-*Gilgamesch*-Sage[1]). Und die Polykrates-Sage, eine nahe Verwandte unserer Jesus-*Gilgamesch*-Sage, hat als Variante zu dem Verrat an Jesus einen Verrat des persischen Statthalters Oerotas[2]). Vermutlich ist dessen Verrat an die Stelle eines Verrats des von Polykrates zu Oerotas zur Besichtigung seiner Schätze geschickten Sekretärs Maeandrius getreten, der die Stelle des Schatzmeisters Judas eingenommen hätte. Uns interessiert besonders der Verräter Melanthius, der dem Juda der Jakob-Sage entsprechen müsste. Denn dieser Verräter wird lebend oben an einer Säule festgebunden[3]) und aufgehängt: ähnlich wie sich der Verräter Judas, wie sich der Verräter Ahitophel aufhängt[4]), nicht aber der dem Melanthius entsprechende Juda unserer Jakob-Sage. Allein: In der Vor-Hamlet-Sage ist dieser Juda zweimal vertreten, durch einen Hading[4]) und einen Helgo[5]), und in der Nach-Hamlet-Sage durch einen Hagbarth[6]). Und von diesen erhängt sich Hading selbst, nimmt sich Helgo mit dem Schwerte selbst das Leben und wird Hagbarth gehenkt! Das läßt kaum eine andere Er-

1) Band II, unter „Odyssee“. 2) Eb., unter „Polykrates“.
3) Odyssee XXII, V. 193f. 4) 2 Sam. 17,23.
5) S. Band II, unter „Vor-Hamlet“. 6) Eb., unter „Hagbarth“.

klärung zu, wie die, daß auch der Juda unserer Jakob-Sage einmal, sei es gehenkt worden ist, sei es sich selbst erhängt hat, — wie Judas in der Jesus-Sage. Sonderbar. Oder doch nur Zufall? Aber wenn nicht, in welchem näheren sagenverwandtschaftlichen Verhältnis standen eine Selbsterhängung von Ahitophel und Judas Ischariot und eine eventuelle ursprüngliche gerade von Juda in der Jakob-Sage zu einander? Oder war der Verrat schon in einem Urtypus aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen an eine Einzelperson als Vertreter des Stammes Juda geknüpft, die sich später selbst erhängte oder vielleicht gehenkt ward?

In der Josua-Sage erleidet ganz Israel eine Niederlage durch den Judäer Achan; Simson ist ein Streiter für ganz Israel, ein Verrat der Judäer an ihm somit ein Verrat an ganz Israel; in der Sage vom Leviten erleidet ganz Israel eine Niederlage, weil der Stamm Juda an der Spitze kämpft; in der Saul-Sage ebenso ganz Israel, in dem Kampfe, in dem der Judäer David gegen Saul, den König von Gesamt-Israel, hat kämpfen wollen; in dem Kriege Absaloms gegen David flieht dieser, der König von Gesamt-Israel vor Absalom, auf dessen Seite sich der Verräter Ahitophel, ein Judäer, geschlagen hat; Jesus vertritt als Meister von 12 Jüngern doch wohl ganz Israel mit seinen 12 Stämmen folglich ist ein Verrat an ihm anscheinend ein Verrat des Stammes Juda an ganz Israel. Und somit zeigen uns diese Sagenstücke allem Anscheine nach den Verrat als einen ursprünglich vom Stamme Juda an ganz Israel verübten. Andererseits ist aber Joseph ein Repräsentant von Ephraim und Manasse, den Hauptstämmen von Nord-Israel, bedeutet also ein Verrat von Juda an Joseph einen Verrat des Südreiches oder des Stammes Juda gegen das Nordreich. In der, einer älteren Gestalt unserer Jakob-Sage entstammenden Odyssee II wird aber der diesem Juda-Verrat der Jakob-Sage entsprechende Verrat verübt gegen Odysseus = Jakob (o. S. 99), den Repräsentanten von ganz Israel. Somit wird man nicht irre gehen, wenn man in dem „Juda-Verrat" der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in *Chumbaba*-

Episoden einen einstigen Verrat des Stammes Juda an ganz Israel erkennt. Möglich, daß dieser Verrat, zu dem im babylonischen Original bisher kein Gegenstück aufgetaucht ist, auf einer geschichtlichen Tatsache beruht. Darüber vielleicht in Band II, falls wir es noch bald zu genügender Klarheit bringen sollten.

Ich habe den verhüllten Verrat von Juda an Israel in der Syrer-Schlacht nicht verwertet, der doch ein Seitenstück zum Juda-Verrat an Joseph zu sein scheint. Und vielleicht eine sehr konkrete Beziehung dazu hat. Aber es kann zweifelhaft sein, ob dieser Verrat der eigentliche ursprüngliche einer *Gilgamesch*-Sage und speziell einer Elisa-*Gilgamesch*-Sage ist. In der Jesus-Sage nämlich besteht schließlich der Judas-Verrat darin, daß Judas die Häscher dorthin führt, wo er Jesus weiß. Bei der Gefangennahme fallen dann Worte vergleichbar denen, die nach 2 Kön. 6,21 f. in einer parallelen Geschichte in Samaria zwischen dem Könige von Israel und Elisa, Jesu nahem Sagen-Verwandten, gewechselt werden, nachdem Elisa mit denen zusammen weggegangen ist, die ihn haben gefangen nehmen sollen[1]). Elisa hat aber die Syrer zu Elisa(!) hinführen sollen, um ihn gefangen zu nehmen. Und somit scheint mit der eben besprochenen Episode der Elisa-Sage, mit der die Syrer-Kriege Ahabs verknüpft sind, ursprünglich ein, nämlich der darin zu erwartende Juda-Verrat der Sage verbunden gewesen zu sein, also mit Elisa, dem eigentlichen bezw. dem *Gilgamesch* der Sage. Durch eine Schiebung eigener Art wäre dann die Rolle des Verräters an dem *Gilgamesch*, Elisa, auf diesen selbst übergegangen. Und noch mehr: Die „Verräter"-Tätigkeit Elisas ist wohl noch erweitert worden, indem er den König von Israel über die Pläne des Königs von Aram (Syrien) auf dem laufenden hält[2]). Finden wir so das Juda-Verrat-Motiv allem Anscheine nach mit der Elisa-Geschichte verknüpft, so ist der oben erwähnte andere „Juda-Verrat" innerhalb der Zeit der Elias-

1) S. Band I, S. 903 ff. und o. S. 4 und 19.

2) 2 Kön. 6,8 ff.

Elisa-Sage wohl ganz anders einzuordnen und demnach auch zu bewerten. Darüber, wie gesagt, vielleicht in Band II.

Eine besondere Erörterung erheischt der Juda-Verrat unserer biblischen Jakob-Sage. Die Joseph-Brunnen-Geschichte kehrt in zahllosen Sagen und Märchen wieder. Von diesen sind hier für uns wichtig zunächst die indische *Mahabharata*-Sage und ein indisches Märchen[1]). In diesen kehrt in veränderter Gestalt in je einer Teich-Szene wieder, daß Joseph in den Brunnen geworfen wird, daß er aber darin nicht etwa seinen Tod findet, und daß Ruben ihn retten will. Aber von einem Verkauf des Joseph, in dem wir den „Juda-Verrat“ sehen möchten, findet sich in den indischen Erzählungen nichts: Dem Verkauf Josephs nach Ägypten steht im *Mahabharata* gegenüber, daß fünf Brüder mit ihrer gemeinsamen Gattin freiwillig an den Hof eines Königs ziehen und dort Dienste nehmen[2]). Und in der verwandten *Nala*-Sage[3]) wird die *Damajanti* z. T. durch eine Karawane mit ihrem Willen zu einer Königsstadt hingebracht, in der sie am Hofe ein Unterkommen findet, und ihr Gatte wird ebenso ohne einen Verkauf freiwillig Wagenlenker an einem anderen Hofe. Nun bietet ja aber die alttestamentliche Sage hierzu allem Anscheine nach eine höchst beachtenswerte Parallele: Nach der sogen. Quelle E[4]) soll Joseph garnicht verkauft, sondern von Kaufleuten in dem Brunnen gefunden und ohne Wissen der Brüder nach Ägypten gebracht sein. Da wird man gern vermuten dürfen, daß der „Juda-Verrat“, bestehend in dem Verkauf Josephs, ursprünglich nichts mit der Brunnen-Geschichte zu tun hatte. Und dann ist der Weg frei für eine Annahme, daß er aus einer *Chumbaba*-Geschichte stammt und erst sekundär mit der Brunnen-Geschichte verknüpft ist. Die *Chumbaba*-Geschichte der Jakob-Joseph-Sage ist nun aber die Sichem-Episode[5]). Darum ist es nun vielleicht nicht unwichtig, daß an dieser Episode noch ein Verrat-Motiv

1) Band II, unter „*Ramajana*“ und „*Mahabharata*“.

2) Eb., unter „*Mahabharata*“. 3) Eb., unter „*Nala*“.

4) S. die Quellen-Scheidung bei KAUTZSCH, *Heilige Schrift*.

5) Band I, S. 236 ff.

haftet, freilich ein Verrat der Brüder Josephs (und Josephs selber?), begangen an ihrem *Chumbaba*-Volk, nämlich den Leuten von Sichem[1]). Zu einer Verschiebung des Verrat-Motivs wäre aber zu vergleichen, daß mit der Gibeon-Schlacht, dem *Chumbaba*-Kampf der mit der Jakob-Sage näher verwandten David-Sage[2]), kein Verrat verbunden ist, dagegen nach der Schlacht Abner, der Feldherr des *Chumbaba* Esbaal, an diesem Verrat übt bezw. üben will[3]). Ja, die Odyssee zeigt uns vielleicht sogar noch ganz deutlich weiter, daß auch der Verkauf Josephs an sich — ohne gerade Juda, einen Bruder Josephs, als Veranlasser des Verkaufs—keinen Zusammenhang mit dem Verrate hat: Eumaeus, ein Joseph, wird nach Ithaca verkauft, Odysseus-Jakob aber erlebt bei seinem *Chumbaba*-Kampf, dem mit den Freiern, den Verrat seines Dieners Melantheus-Melanthius![4]) — Zu einem Joseph-Märchen, in dem der Held, ein Joseph, von einem Bruder im Wasser erschlagen wird, s. Band II unter „Südsee-Odyssee". Hier hätten wir vermutlich eine Parallele zu der Joseph-Brunnen-Episode nach der Quelle J. Zu ungezählten Joseph-Brunnen-Geschichten, deren genaue Einordnung in die entwicklungsgeschichtliche Reihe mir z. T. noch nicht gelungen ist, s. Band III. Vgl. u. unter „Tod *Enkidus*".

Die Geliebten der *Ischtar* nach der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode.

Im *Gilgamesch*-Epos, Tafel VI, zählt *Gilgamesch* der *Ischtar* die früher von ihr Geliebten auf: Tammuz als ersten, danach den bunten Hirtenknaben-Vogel, den Löwen, das Pferd, den Hirten, und als letzten *Ischullanu*, den Palm-

1) Mos. 34,25.
2) Band I, S. 474 ff,
3) Eb., S. 486.
4) Band II, unter „Odyssee".

Gärtner ihres Vaters, von dem er ausdrücklich sagt, daß er die Liebe der *Ischtar* zurückwies. Somit ist anzunehmen, daß die vor ihm von *Gilgamesch* genannten Geliebten das nicht getan, sondern die Liebe der *Ischtar* genossen haben. In der Tat wissen wir das ja wenigstens von dem an erster Stelle genannten, von Tammuz. Der letzte von *Ischtar* Geliebte, von dem das *Gilgamesch*-Epos weiß, ist dann *Gilgamesch* selbst. Wir haben somit drei Kategorien von Geliebten der *Ischtar* zu unterscheiden: 1. eine Reihe von Geliebten, die ihre Liebe genießen und dann von ihr unglücklich gemacht werden. Von einem wird gesagt, daß er in einen Wolf verwandelt wird. Andere heißen Hirtenknaben-Vogel, Löwe, Pferd. Es liegt nahe, anzunehmen, daß sie proleptisch so genannt werden, als solche, deren Liebesverkehr mit *Ischtar* durch eine Verwandlung in die so genannten Tiere zum Abschluß kam, daß auf den Liebesverkehr eine solche Verwandlung folgte. Eine zweite Kategorie bildet *Ischullanu*, der auf die Liebe der *Ischtar* verzichtet und dafür durch irgend eine Verwandlung bestraft wird. Die dritte Klasse bildet dann *Gilgamesch*, der nach dem Vorbilde von *Ischullanu* handelt, bestraft werden soll, aber die Absicht der *Ischtar* zuschanden macht. Nun haben wir im alten und im neuen Testament in einer längeren Reihe von Episoden Widerspiegelungen der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode gefunden, so in der Joseph-Potiphar-Geschichte[1]), der Heirat Mosis mit dem kuschitischen Weibe[2]), der Urias-Geschichte[3]), der Naboth-Geschichte[4]), der Herodes-Herodias-Salome-Geschichte[5]). In diesen Geschichten handelt es sich um Personen, die sich der *Ischtar* hingeben, und solche, die ihr nicht zu Willen sind, um *Gilgamesch*s und von ihnen verschiedene Personen. Es scheint deutlich, daß wir nach diesen Unterschieden das Verhältnis der Personen in den eben genannten Episoden zu den Geliebten der *Ischtar* zu bestimmen versuchen können: Joseph, kein *Gilgamesch*, dem Weibe Potiphars, einer *Ischtar*, nicht zu Willen. Also ein *Ischullanu*, der Palmgärtner des Vaters der *Ischtar*[6]).

1) Band I, S. 255 ff. 2) Eb., S, 127. 3) Eb., S, 492 ff. 4) Eb., S. 626 ff. 5) Eb., S. 851 ff.

6) Zu Joseph im ägyptischen „Brüder-Märchen" s. Band II, unter „Brüder-Märchen".

Dasselbe wäre von Naboth, dem Besitzer eines Weinbergs beim Palaste Ahabs, zu sagen, der diesem und damit seiner Gattin Isebel, als einer *Ischtar,* nicht zu Willen ist. Wenn aber dann das Weib des Potiphar Joseph bei ihrem Gatten verleumdet, und Naboth fälschlich bezichtigt wird, Gott und dem Könige geflucht zu haben, so scheint das *Ischtar*s Anklage gegen *Gilgamesch* vor *Anu* zu entsprechen, scheinen also Joseph und Naboth außer *Ischullanu* zugleich noch *Gilgamesch* zu vertreten.

Weiter ist Urias, kein *Gilgamesch*, der Gatte einer *Ischtar*, der Bathseba, war ihr somit zu Willen. Also ist er ein Vertreter der von *Ischtar* Geliebten, die ihre Liebe genossen. Indem er aber trotz Aufforderung dazu — durch David — doch nicht zu seiner Gattin ging[1]), mag er auch den *Ischullanu* oder *Gilgamesch* vertreten. Und wenn Urias als und weil Gatte der Bathseba-*Ischtar* ums Leben gebracht wird, so mag er ganz speziell den zuerst genannten Geliebten der *Ischtar* darstellen, Tammuz, dem sie „Jahr für Jahr Weinen bestimmte".

Auffallend ist nun, daß David, ein fragloser *Gilgamesch*, eine *Ischtar,* die Bathseba, heiratet, also ihr zu Willen ist, daß Moses, ein *Gilgamesch*, ebenso seine *Ischtar,* die Kuschitin, heiratet. Wir würden dem gegenüber ganz ratlos dastehen, wenn wir nicht verschiedene mit der Urias-Geschichte näher verwandte, d. h. von einer älteren Gestalt von ihr abhängige Sagen kennten, nämlich die Geschichte von Agamemnon, Clytaemnestra und Aegisthus, die von Aruns Tarquinius I, Tullia und Tarquinius Superbus und die von Horwendill, Geruth und Fengo (Hamlet-Sage). Denn in allen drei Sagen sind die dem David der Urias-Geschichte entsprechenden Personen nicht identisch mit dem David vor der Urias-Geschichte[2]), der ein *Gilgamesch* ist; und somit stellt unsere biblische David-Sage, in der die beiden Gestalten in der Gestalt des Königs und *Gilgamesch*s David mit einander identisch, d. h. identifiziert sind, und

1) 2 Sam. 11,10 ff.

2) S. Band II, unter „Ilias", „Könige von Rom", „Hamlet".

so der *Gilgamesch* eine Rolle spielt, die völlig von der *Gilgameschs* im Epos abweicht, eine jüngere Entwicklung der Sage dar. Wir dürfen somit in dem David der Urias-Geschichte eine Person sehen, die ursprünglich kein *Gilgamesch* war, ebenso wenig also wie der Gatte der Isebel, der in der Naboth-Geschichte den Naboth töten, oder besser seine Tötung geschehen läßt, nämlich Ahab, ein eigentlicher *Gilgamesch* ist. David und Ahab in diesen beiden Geschichten sind somit neue Figuren der Sage, ebenso wie es der ägyptische König im ägyptischen Brüder-Märchen ist[1][2]. — Die Moses-Geschichte mit dem kuschitischen Weibe Moses-*Gilgameschs* bleibt aber vor der Hand unerklärlich. Mit ihrem Tadel Mosis wegen seiner Heirat durch Aaron-*Enkidu* ist sie, zumal an ihrer Stelle im Gesamtverlauf ihrer Sage, eine klare Parallele zu den Geschichten mit dem Tadel Davids durch Nathan - *Enkidu* wegen der Heirat der Bathseba und der Tötung des Urias, weiter zu dem Tadel des Herodes Antipas durch Johannes-*Enkidu* wegen der Heirat der Herodias, sowie zu dem Tadel Ahabs durch Elias-*Enkidu* wegen der Tötung Naboths. Allein Moses müßte nach dem oben S. 105 f. Bemerkten eine neue Figur der Sage sein, ist aber ein *Gilgamesch*, ebenso wie, aber erst sekundär, David in der Urias-Geschichte. Also eine neue Personen-Identifikation, wozu S. 108 u. zu vergl.? Die Annahme einer Beeinflussung durch unsere, mit einem *Gilgamesch* als getadeltem Gatten der Bathseba verhältnismäßig späte David-Sage scheint andererseits unangebracht. Denn in der Circe-Episode der Odyssee, die einer älteren Gestalt unserer Moses-Sage entstammt[3], haben wir bereits den Tatbestand unserer Moses-Sage: Odysseus, obwohl ein *Gilgamesch*, genießt die Liebe einer *Ischtar*, der Circe. Freilich, nachdem er sie zunächst als ein richtiger *Gilgamesch* zurückgewiesen hat. Haben wir indes hier einen

1) S. Band II, unter „Brüder-Märchen".

2) Zum Ammoniter-Krieg als Rahmen der Urias-Geschichte siehe u. unter „Ammoniter-Krieg".

3) Band II, unter „Odyssee".

Einfluß der Calypso-Episode anzunehmen? Hierzu muß nun aber noch hinzugefügt werden, daß bereits in der „Südsee-Odyssee", die auf eine im ganzen ältere Gestalt der homerischen Odyssee zurückgeht, der *Gilgamesch, Faalataitauana*, sich ganz so wie Odysseus zu seiner Circe stellt[1]).

In den drei oben besprochenen Sagen, denen von Joseph, von Naboth und einer ursprünglicheren als unserer biblischen von Urias wird nichts erzählt von einem *Gilgamesch*, der sich nicht auf eine Liebelei mit einer *Ischtar* einläßt, nichts von einem *Gilgamesch*, gegen den dann der Himmels-Stier geschickt wird. Doch aber glaubten wir in den beiden erstgenannten israelitischen Sagen-Gestalten, in Joseph und Naboth, und dazu noch in Urias vielleicht auch Vertreter des *Gilgamesch* sehen zu dürfen (o. S. 105). Nun ist aber in drei griechischen Joseph-Sagen, der von Peleus, der von Bellerophontes, und der von Hippolyt, die Folge einer Potiphar-Geschichte, daß deren Joseph — Peleus, Bellerophontes und Hippolyt — ein Abenteuer mit Tieren zu bestehen hat. Ja, im dritten Fall ist dies gar ein Stier[2]). Alle drei Helden sind aber keine eigentlichen *Gilgamesch*s, sondern ebenso wie Joseph in der Potiphar-Geschichte, zunächst je ein *Ischullanu*. Daraus folgt also, daß in diesen Geschichten der den Himmels-Stier bekämpfende *Gilgamesch*, der die *Ischtar* zurückwies, mit dem in gleicher Rolle auftretenden *Ischullanu* identifiziert bezw. durch ihn verdrängt ist. Somit wäre hier wohl Ähnliches wie in der entsprechenden Joseph-Potiphar-, wie in der Naboth-, wie in der Urias-Geschichte der Fall. Bemerkenswerter Weise ist umgekehrt im zweiten Teil der Odyssee, einer Jakob-Sage, der *Ischullanu* verloren gegangen, dagegen der *Gilgamesch* mit seiner Rolle erhalten geblieben: in der Sirenen-Episode nämlich, in der Odysseus, ein *Gilgamesch*, von den Sirenen angelockt wird, aber ohne Erfolg für die Anlockenden, sonst aber niemand angelockt wird, weil niemand sonst die

1) Band II, unter „Südsee-Odyssee".

2) Band II, unter „Vor-Achilles", „Herakles" und „Theseus", und u. S. 113 f.

Lockungen hört[1]). Und andererseits bewahrt dieser zweite Teil der Odyssee noch die Erinnerung an die Geliebten der *Ischtar*, die deren Liebe genossen und dafür büßten, in denjenigen nämlich, die sich von den Sirenen zu ihrem Verderben anlocken ließen[2]); ebenso wie die „Südsee-Odyssee" in dem Gefährten des *Longa-Poa*-Odysseus-*Gilgamesch*, der sich von einem Mädchen betören ließ, das ihn dann tötete und zum Auffressen verschacherte[3]).

In Band II werden wir unter „Brüder-Märchen" besonders gut erhaltene Abbilder der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode aufweisen, in dem „ägyptischen Brüder-Märchen", in Nr. 37 der *„Irischen Volksmärchen"* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI und in Nr. 13 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR. Von diesen steht das ägyptische Märchen der Urias-Geschichte der David-Sage nahe, gehört aber allem Anscheine nach zu einer Jakob-Sage. Und damit ist näher verwandt das irische und mit diesem wiederum das kaukasische. In allen dreien sind noch die Verwandlungen von Geliebten der *Ischtar*, in den zwei letzten noch in einer Rede erzählt, vorhanden. Und auch in diesen drei Märchen erkennen wir das Streben nach einer Vereinheitlichung der verschiedenen Geliebten der *Ischtar*: diese sind außer dem *Gilgamesch* zu einer Person geworden, dabei in dem ägyptischen und irischen Märchen zu einer, die durch ihre mehrfachen Verwandlungsformen noch die Verwandlungen verschiedener Personen durch *Ischtar* widerspiegelt. Und dabei ist übrigens die Strafrede *Gilgameschs* von diesem einen Repräsentanten der Geliebten übernommen worden, sodaß also noch eine weitere Identifikation, die *Gilgameschs* mit dem von *Ischtar* geliebten *Ischullanu*, erkennbar ist, mit *Ischullanu*, der, wie *Gilgamesch*, die Liebe der *Ischtar* energisch zurückweist.

Oben sahen wir in alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen[4]) und in Absenkern davon die deutliche Tendenz, die verschiedenen Geliebten der *Ischtar* in der *Ischtar-Gilgamesch*-

1) Eb., unter „Odyssee". 2) Eb., unter „Odyssee".
3) Eb., unter „Südsee-Odyssee".
4) Über Simson Band II, unter „Brüder-Märchen".

Episode zusammenzulegen, ja in eine einzige Person zusammenzufassen. Und anscheinend dieselbe Erscheinung beobachten wir nun im neuen Testament in der Jesus-*Gilgamesch*-Sage. Es wird natürlich besonders interessieren, wie sich das zu erkennen gibt, wie sich überhaupt in der Jesus- und weiter in der Paulus-*Gilgamesch*-Sage die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode auswirkt:

Wir erkannten in Band I, S. 851 ff. (vgl. o. S. 36 ff.), daß ein Stück einer solchen Episode die Herodes-Herodias-Geschichte ist. Herodias tritt als eine *Ischtar* auf, ihr zweiter Gatte Herodes Antipas als ein Doppelgänger Davids in der Urias-Geschichte, als eines zweiten Gatten der Bathseba, einer *Ischtar;* der erste Gatte der Herodias, Philippus, an sich geschichtlich, ist also eine Parallelfigur zu Urias, dem ersten Gatten der Bathseba, und damit zu den Geliebten der *Ischtar,* die ihre Liebe g e n o s s e n haben. Wenn diesem Philippus nach dem neuen Testament im Gegensatz zu Urias nichts geschieht, so ist das vermutlich schon damit allein erklärt, daß dem geschichtlichen Philippus nichts von seiner treulosen Gattin und ihrem zweiten Manne zustößt. Nun habe ich in Band I, S. 910 ff., weiter annehmen müssen, daß Jesus als der wegen Gotteslästerung Angeklagte, daß Jesus vor dem hohen Rat ein Doppelgänger Naboths sei, und als solcher ein *Ischullanu.* Da jedoch Jesus sonst ein *Gilgamesch* ist, mußte ich weiter schließen, daß in der Jesus-Sage der *Ischullanu* — der e b e n s o wie *Gilgamesch* die Göttin *Ischtar* beleidigte — mit diesem zusammengefallen sei, daß also Jesus als der wegen Gotteslästerung Angeklagte ein *Ischullanu* u n d ein *Gilgamesch* sei. Nach dem oben Bemerkten wäre er somit n o c h genauer eine Parallelfigur zu Naboth, nur daß Naboth, eigentlich kein *Gilgamesch*, einen *Gilgamesch*, aber Jesus, eigentlich ein *Gilgamesch*, einen *Ischullanu* absorbiert hätte. Die Paulus-Sage ist nun allem Anscheine nach imstande, hier ein gewichtiges Wort mitzusprechen. Denn außerhalb der z u s a m m e n h ä n g e n d e n Paulus-Sage, aber doch als ein Ereignis aus Paulus' Leben, berichtet die Apostel-Geschichte von der Steinigung des

Stephanus wegen Gotteslästerung in Anwesenheit des Paulus[1]). Die Paulus-Sage ist nun aber eine nähere Verwandte der Jesus-Sage (o. S. 1 ff.) und damit der Elias-Elisa-Sage. Wenn somit die Elias-Elisa- und die Paulus-Sage beide von einem Manne, der kein *Gilgamesch* ist, berichten, daß er wegen Gotteslästerung angeklagt, gesteinigt und getötet wird, der gesteinigte Naboth aber ein *Ischullanu* ist, und der wegen Gotteslästerung angeklagte Jesus als Folge seiner vermeintlichen Gotteslästerung schließlich seinen Tod findet, so ist es das Gegebene, anzunehmen, daß die Anklage Jesu wegen Gotteslästerung, die schließlich zu seinem Tode führt, ihn zunächst als einen *Ischullanu* ansehen heißt, dabei aber recht wohl zugleich halbwegs auch als einen *Gilgamesch* betrachten läßt. Entscheidend für eine solche Auffassung scheint mir nun zu sein, daß in den zwei einander besonders nahestehenden Sagen von Jesus und von Paulus Jesus zwar vor den hohen Rat geführt und nun der Gotteslästerung schuldig befunden wird, aber außer ihm kein anderer, Paulus indes nicht, wohl aber ein anderer, nämlich Stephanus! Vgl. o. S. 4 ff. — Der *Gilgamesch* des Epos, der die Liebe der *Ischtar* verschmäht, unterscheidet sich auch dadurch von dessen *Ischullanu*, daß er zwar, wie dieser, bestraft werden soll, aber nach einem heißen Kampfe mit dem Leben davonkommt. Die eigentlichen *Ischullanu*s der Elias-Elisa- und der Paulus-Sage werden dementsprechend bestraft, nämlich gesteinigt und getötet. Und darum ist gar wohl die Frage berechtigt, ob, wenn Paulus einmal gesteinigt wird, jedoch mit dem Leben davonkommt[2]), Jesus aber verschiedene Male gesteinigt werden soll, die Absicht indes nicht in die Tat umgesetzt wird, er also auch mit dem Leben davon kommt[3]), ob in diesen Motiven ein letzter Rest der Strafe für die Schmähung der Göttin *Ischtar* durch *Gilgamesch* zu erblicken ist. Es dient einer solchen Vermutung als Stütze, daß in der gerade mit der Elias-Elisa-Sage näher verwandten Ephraem-Syrus-Sage

1) Ap. 6,8 ff. 2) Ap. 14,19 f.; 2 Kor. 11,25; o. S. 2.
3) Joh. 8,59; 10, 31 und 39.

Ephraem-*Gilgamesch* auch gesteinigt wird, jedoch auch mit dem Leben davon kommt, und dabei an einer Stelle der Sage, an der die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode am Platze ist[1])!

Nach den obigen Ausführungen wären somit von der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des babylonischen Epos in der Jesus-Sage vertreten: 1. die von *Ischtar* Geliebten, die ihre Liebe genossen, aber von ihr treulos verlassen wurden, und die Tadelrede *Gilgamesch*s wegen der Liebschaften der *Ischtar* durch: den in Übereinstimmung mit der Geschichte von Herodias verlassenen Stiefbruder des Herodes Antipas und die geschichtliche neue Heirat zwischen der Herodias und Herodes Antipas, sowie die Tadelrede Johannes des Täufers wegen dieser Heirat; 2. *Ischullanu*, der die Liebe der *Ischtar* höhnend zurückweist und deshalb bestraft wird, durch: Jesus, insofern er wegen Gotteslästerung angeklagt und in der Folge schließlich getötet wird; 3. *Gilgamesch*, der die Liebe der *Ischtar* höhnend und schmähend zurückweist und deshalb bestraft werden soll, aber mit dem Leben davonkommt, durch: Jesus, der gesteinigt werden soll, aber der Steinigung entgeht; 4. *Ischtar*, die ihren Vater um Schenkung eines oder des Himmels-Stiers zur Bestrafung *Gilgamesch*s wegen seiner Schmährede bittet, durch: Salome, die Stieftochter des Herodes und richtige Tochter der Herodias, die auf Veranlassung der Herodias ihren Stiefvater um das Haupt Johannes des Täufers bittet. Schließlich sei auch noch erwähnt, daß in der Brunnen-Episode bei Sychar, Johannes 4,1 ff., das ungeschichtliche samaritanische Weib als ein Weib mit 5 + 1 Männern auch eine *Ischtar* der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode mit 5 + 1 von ihr Geliebten, neben der geschichtlichen Herodias und aus anderer Überlieferung, darstellen dürfte, ob auch die Brunnen-Szene als solche eine Parallele zu den Brunnen-Szenen des alten Testaments (o. S. 62 ff.) und somit ein Absenker der Freudenmädchen-Episode des Epos sein dürfte. S. schon Band I, 952.

Das Vorstehende mag manchem kraus erscheinen, der es ohne Kenntnis des ganzen Drum-und-dran, d. h. des

1) Band II, unter „Ephraem".

ganzen weiten Kreises meiner Untersuchungen über die biblischen *Gilgamesch*-Sagen zu beurteilen den Mut findet. Gleichwohl wird es in der Hauptsache richtig sein. Vergl. auch Band I, S. 945 ff.

Der Kampf mit dem Himmels-Stier.

In den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ist der Kampf mit dem — heiligen — Himmels-Stier zumeist verschwunden. Erhalten ist er deutlich in der Jakob- und in der Moses-Sage, in jener in der frevelhaften Lähmung eines Stiers durch Simeon und Levi[1]), in dieser in der Tötung der — heiligen — roten Kuh vor Eleasar[2]). Von dieser Tötung lassen sich sichere Spuren in entlehnten Moses-Sagen nicht nachweisen. Denn ob etwa die Einfangung des cretischen Stiers in der Herakles-Moses-Sage dazu gehört, ist ungewiß[3]). Dagegen lebt die Himmels-Stier-Episode in zahlreichen entlehnten Jakob-Sagen in viel deutlicherer Gestalt als in der biblischen Jakob-Sage weiter, und dabei bietet auch jeweils die Stellung innerhalb der jeweiligen Sage eine Gewähr für die Berechtigung zu einer Identifizierung mit dem Himmels-Stier des Epos. Zunächst müssen wir die Tötung des Himmels-Stiers wiederfinden in der Tötung der heiligen Rinder des Helios in der Odyssee[4]) (Odyssee II) und in der entsprechenden Tötung des Walfischs in einer „Südsee-Odyssee"[5]); ferner in der Tötung des heiligen Meer-Tieres durch Hading-Juda, Sohn Gram-Jakobs[6]); weiter wohl in der Unschädlichmachung des thebanischen Fuchses durch Amphitryon-Juda[7]) und der entsprechenden Tötung des *ylgr* durch Sigmund-Amphitryon-Juda[8]). Diese Ableger einer Jakob-Sage haben mit ihr gemein, daß nicht gerade der *Gilgamesch* als „Töter

1) Band I, S. 259 f.
2) Eb., S. 128.
3) Band II, unter „Herakles".
4) Eb., unter „Odyssee".
5) Eb., unter „Südsee-Odyssee".
6) Eb., unter „Vor-Hamlet".
7) Eb., unter „Herakles".
8) Eb., unter „Vor-Siegfried".

des Himmels-Stiers“ genannt wird. Ja, wie in der Jakob-Sage zwei Söhne von ihm — Simeon und Levi — den Stier lähmen, so tötet in der Vor-Hamlet-Sage ein Jakob-Sohn — aber ein „Juda“ — das heilige Tier, ebenso ein Juda das entsprechende Tier in der Amphitryon- und der Sigmund-Sage; und in der Odyssee sind es die Gefährten des Odysseus, welche die heiligen Rinder töten, nicht auch Odysseus selbst. In entsprechender Weise ist es ja in der Moses-Sage nicht Moses, sondern Eleasar, ein Sohn seines *Enkidu*, Aarons, der mit der Schlachtung der heiligen Kuh betraut ist. Das hängt wohl damit zusammen, daß in der babylonischen Ursage als Strafe für die Tötung des Himmels-Stiers *Enkidu*, der Freund *Gilgamesch*s, nicht aber dieser selbst, sterben muß (o. S. 57).

Von den oben genannten Sagen ist die ganze Himmels-Stier-Episode besonders gut erhalten in der Odyssee: heilige Rinder des Sonnengottes, Hunger, Tötung von Rindern des Sonnengottes, eine Tochter des Sonnengottes zum Himmel hinauf zu ihrem Vater, Zwiegespräch zwischen dem Götterherrn und dem Sonnengotte und Beschluß, den Frevel zu rächen! Da Odyssee II zunächst eine „Jakob-Sage“ ist und erst über eine Jakob-Sage mit dem *Gilgamesch*-Epos zusammenhängt, so zeigt die Odyssee-Sage, daß in Israel zur Zeit ihrer Entlehnung noch ein Polytheismus herrschte, in dem neben einem Götterherrn noch, wie in der Himmels-Stier-Episode, ein Sonnengott und weiter ebenfalls eine Göttertochter vertreten war, in der möglicherweise, wie in der Göttertochter jener Episode, der Venus-Stern zu sehen ist[1]).

Wie in der biblischen Jakob-Sage, so besteht auch in deren eben besprochenen Absenkern — außer in der Odyssee, in Gestalt einer fast verwehten Spur[1]) — keine kausale Beziehung mehr zwischen der *Ischtar-Gilgamesch-* und der Himmels-Stier-Episode, wie sie das babylonische Epos zeigt. Aber gerade griechische Sagen zeigen sie auch noch deutlich. Die Potiphar-Geschichte stammt aus der *Ischtar-Gilgamesch-*Episode[2]) und lebt weiter auch in den Potiphar-Sagen von

1) S. Band II, unter Odyssee. 2) Band I, S. 255 ff.

Peleus, Bellerophontes und Hippolyt[1]). In der ersten Sage ist es nun eine Folge der Potiphar-Geschichte, daß Centauren den Peleus angreifen, die er dann erfolgreich bekämpft; in der zweiten, daß Bellerophontes in den Kampf gegen ein Fabeltier, die Chimäre, geschickt wird, die er dann tötet; in der dritten gar, daß Poseidon, um Hippolyt zu verderben, einen Stier gegen ihn schickt! Hippolyt findet nun allerdings dadurch seinen Tod, anders wie in der Ursage *Gilgamesch*. Aber Hippolyt ist ja auch kein *Gilgamesch*, so wenig übrigens wie Peleus und Bellerophontes, die, außer je einen Joseph, wohl beide, jedenfalls aber Peleus, auch einen Juda darstellen[1]). Vgl. dazu o. S. 112 die Hading-, die Amphitryon- und die Sigmund-Sage!

Über Spuren von dem Auftreten des Himmels-Stiers zur Bestrafung von *Gilgameschs* Gotteslästerung s. den vorigen Artikel „Die Geliebten u. s. w.", namentlich S. 110 f.

Besondere Erwähnung verdient ein afrikanisches Märchen[2]), in welchem ALBERT SCHOTT, und sehr wohl möglicher Weise oder gar anscheinend mit Recht, die Stier-Episode des *Gilgamesch*-Epos zu erkennen glaubt: Tötung eines, nur bei Nacht sichtbaren, Büffels, der einer Frau von ihrem Vater (und ihrer Mutter) mit in die Ehe gegeben[3]) ist, und zwar Tötung durch ihren Mann, der von dem Büffel nichts gewußt hat. Der Büffel hat, von Hunger geplagt, von den Feldern des Dorfes gefressen. Verzweiflungsvolle Klage der Frau; von ihr angestellte Wiederbelebungsversuche, die anfangs beinahe glücklich verlaufen, schließlich aber erfolglos enden; Selbstmord der Frau und aller ihrer Verwandten. Diese Frau hat sich aber der Mann aus der Fremde geholt, und deren Eltern haben ihr die jüngere Tochter als Dienerin beigeben wollen, er hat sie aber ausgeschlagen. Das sieht ein wenig nach Jakob-Sage aus. Und deshalb wäre die Frage erlaubt, ob das afrikanische Märchen, falls ein *Gilgamesch*-Märchen, genauer ein Bruchstück von einem Jakob-*Gilgamesch*-Märchen mit verhältnismäßig gut erhaltener Stier-Episode wäre.

---

1) Band II, unter „Vor-Achilles", „Herakles" und „Theseus".
2) Nr. 20 der *„Afrikanischen Märchen"* von MEINHOF. 3) S. o. S. 56.

Der Tod *Enkidus*.

Innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ließ sich in einer Reihe von Fällen der Tod *Enkidus*, des Freundes und Wahlbruders *Gilgameschs*, nachweisen, und in mehreren, aber durchaus nicht in allen Fällen auch als ein den *Gilgamesch* besonders schmerzlich treffendes Ereignis. In der David-Sage ist ein solcher *Enkidu*-Tod der tiefbeklagte Tod Jonathans, des Freundes David-*Gilgameschs*[1]). In der Ilias-Sage erscheint dieser dann wieder in dem tiefbeklagten Tode des Patroclus, des Freundes Achilles-Davids[2]).

Einen deutlichen *Enkidu*-Tod bietet auch die der David-Sage näher stehende Jakob-Sage in dem Verschwinden Josephs, des geliebten Sohnes Jakob-*Gilgameschs*, der ihn für tot hält[3]). Es ist wegen gewisser Sagen, vor allem wegen des ägyptischen Brüder-Märchens[4]) und dessen Verwandten wichtig, daß die Identität des verschwundenen Joseph mit dem gestorbenen *Enkidu* zweifellos erscheinen muß. Das zeigt klar der Umstand, daß ihn Jakob-*Gilgamesch* am Schluß seiner Sage wiedersieht, nachdem er ihn für tot gehalten hat. Die näheren in unserer, biblischen Sage mit dem Verschwinden Josephs verknüpften Umstände sind aber auffällig und passen nicht zu dieser Annahme. Über den Verkauf Josephs an die ismaelitischen Kaufleute als ein Stück eines Juda-Verrats, der von anderswoher in die Geschichte eingedrungen ist, konnten wir o. S. 98 u. 103 sprechen. Dieses Stück wäre also erklärt. Aber, was übrig bleibt, sieht auch nur wenig nach einem Tode eines *Enkidu* aus: Die Brüder werfen ihn in einen Brunnen usw. Wir würden hier bei einem Rätsel bleiben, wenn wir nicht die Joseph-Brunnen-Geschichte im indischen *Mahabharata* und in einem indischen Märchen hätten[5]). In jenem stellt sie sich so dar:

---

1) Band I, S. 477 f.; S. 497 f.; s. 1 Sam. 31,2 und 2 Sam. 1,1 ff.
2) Band II, unter „Ilias". 3) Band I, S. 261 ff.
4) Band II, unter „Brüder-Märchen".
5) Band II, unter „*Ramajana*" und „*Mahabharata*".

Der zweit-jüngste von fünf Brüdern (= Joseph) stürzt nach dem Willen eines Dämons, der bei einem Teiche haust, bei diesem tot nieder, danach seine anderen Brüder außer dem ältesten; diesem aber wird von dem Dämon zunächst der zweit-jüngste, dann die anderen drei wieder lebendig zurückgegeben. Und in dem verwandten Märchen wird der jüngste von drei Brüdern, danach der zweit-jüngste durch einen Dämon in einen Teich herabgezogen, und nun schenkt der Dämon dem ältesten Bruder zuerst den jüngsten, und dann auch den zweit-jüngsten Bruder zurück. Bedenken wir, daß in diesen zwei Geschichten so gut wie in der entsprechenden Joseph-Brunnen-Geschichte der Tod *Enkidus* gemeint ist, so scheint es klar zu sein, daß die beiden indischen Erzählungen der Ursage näher stehen als unsere biblische Joseph-Geschichte: Der Dämon, der den Joseph tötet oder doch (zu sich) in den Teich herunterzieht, vertritt hier einen Todesdämon, vielleicht gar den Gott des Todes oder des Totenreiches selbst, genau so gut wie die Dämonin in der *Sul-Schumul*-Sage, wie der Dämon *Rawana* im *Ramajana* in entsprechenden Episoden[1]). Und wenn dann der älteste Bruder zunächst den jüngeren von dem Dämon wiedergeschenkt erhält, so heißt das nichts anderes, als daß dem *Gilgamesch* auf Befehl des Höllengottes *Nergal* der Geist seines „jüngeren Bruders" und Freundes *Enkidu* erscheint. Davon erhalten ist nun in unserer biblischen Sage, daß Ruben, der älteste der Brüder Josephs, ihn retten und heimlich aus dem Brunnen wieder herausholen will bezw. wollte. Daß nun in unserer Joseph-Sage die Brüder selbst den Joseph in den Brunnen geworfen haben, ist eine Weiterentwicklung, die wir hier auf sich beruhen lassen können, die zudem ihre einfache Erklärung darin finden kann und gewiß auch findet, daß Joseph ihr Stiefbruder, oder genauer mit seinem Bruder Benjamin zusammen ihr Stiefbruder ist.

So gesichert es also ist, daß das Verschwinden Josephs ein Tod *Enkidus* ist, so muß nun doch noch etwas uner-

---

1) Band II, unter „*Ramajana*".

klärt bleiben, die Stelle dafür in der Sage nämlich, vor der Potiphar-Geschichte, die aus einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode stammt. Denn im Epos folgt der Tod des *Enkidu* auf diese Episode. Und auch dafür kann ich vorderhand keine ganz sichere entwicklungsgeschichtliche Erklärung geben, daß in der Joseph-Geschichte die Zitierung und das Erscheinen des toten *Enkidu* statt nur am Ende der Sage darin zweimal vertreten ist, nämlich 1. alsbald hinter seinem Tode (Herausholung Josephs aus dem Brunnen bezw. aus dem Teich oder seine Wiederbelebung) und 2. am Ende der Sage (Wiedersehen Josephs mit seinem Vater). Einen ähnlichen Befund weist aber das ägyptische Brüder-Märchen auf: Der gestorbene Joseph wird durch Eingreifen seines älteren Bruders wiederbelebt, wird mehrfach verwandelt und verschwindet als ein Joseph, ist aber gleichwohl schließlich wieder als Joseph da. Und dies kann uns wohl nahelegen, wie es zu der scheinbaren Duplizität gekommen ist[1]).

Es mag nun noch von Interesse sein, zu erwähnen, wie sich in einigen anderen Jakob-Joseph-Sagen der Tod Joseph-*Enkidus* widerspiegelt. In der Chrysippus-Joseph-Sage wird Chrysippus von seinen Stiefbrüdern Atreus und Thyestes im Einverständnis mit ihrer Mutter und ihren anderen Brüdern in einen Brunnen geworfen und getötet[2]). Und der Joseph Phocus wird von seinen Stiefbrüdern Peleus und Telamon getötet[2]). In Odyssee II aber, einer Jakob-Sage, ist der gestorbene *Enkidu* vielleicht durch die Schiffsgenossen des Odysseus-Jakob-*Gilgamesch* vertreten, die alle zwischen Thrinacia und Charybdis ihren Tod auf dem Schiffe oder im Meere finden, falls nicht etwa nur durch den zuerst dahingerafften Steuermann[3]). Und in einer nahe verwandten „Südsee-Odyssee“ entsprechen diesen Schiffsgenossen die in einem Strudel untergehenden Schiffsgenossen des Longa-Poa, eines Odysseus, bezw. einer von ihnen, und damit wechselt die in einem Strudel untergehende geliebte Schwester eines Jakob-Odysseus[4]). Aber in einer anderen Südsee-Sage tritt

1) Vgl. Band II, unter „Brüder-Märchen“. 2) Eb., unter „Vor-Ilias“.
3) Eb., unter „Odyssee“. 4) Eb., unter „Südsee-Odyssee“.

für diese Schwester ein der im Meere erschlagene geliebte Gatte einer Märchen-Heldin[1]). In allen diesen von einer Jakob-Sage abstammenden Sagen stirbt der *Enkidu* Joseph wirklich, wird nicht nur für tot gehalten, ähnlich oder ebenso wie in den o. S. 115f. besprochenen indischen Geschichten. Dem entspricht, daß in zwei von den genannten Südsee-Märchen der Joseph durch die Bemühungen des *Gilgamesch* wieder aus der Totenwelt herausgeholt und wieder lebendiggemacht wird. Zu dem durch einen Sturz ums Leben kommenden jüngsten Gefährten des Odysseus, Elpenor, als einem eventuellen Repräsentanten Josephs, s. Band II unter „Odyssee". — Besonders bemerkenswert ist es, daß der Joseph einer Jakob-Sage in dem ägyptischen Brüder-Märchen aus etwa dem Jahre 1200 vor Christus wirklich getötet wird, aber schließlich wieder lebt, und daß dabei ein Bruder des Joseph Jakob vertritt, indes in Parallelmärchen auch sein Vater[2]). — Über ungezählte andere Jakob-Märchen mit Parallelen zu Josephs vermeintlichem Tod s. erst Band III. Nur als Beispiele erwähne ich, daß der für tot gehaltene Joseph in Nr. 7 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR als ein Königs-Sohn erscheint, der bei Tage tot und bei Nacht lebendig ist und dann durch Wasser, das die Sonne, = Xisuthros, schenkt, wieder volles Leben erhält; und bei MAILATH, *Magyarische Sagen* u. s. w., I in dem Märchen „Die Brüder" als — ein scheintotes Schneewittchen im Sarge, das wieder aufgeweckt wird! Hier handelt es sich wohl um einen Ersatz.

Von anderen bemerkenswerten *Enkidus* im alten Testament wäre zu nennen Samuel, der innerhalb der Saul-*Gilgamesch*-Sage stirbt, und dessen Geist nachher für Saul zitiert wird[3]). Ferner Elias, der nun aber überhaupt nicht stirbt, sondern von dem *Gilgamesch* Elisa, der eigentlich als ein Xisuthros „zu den Göttern entrückt werden" müsste, die Entrückung übernimmt und gen Himmel fährt[4]).

1) Eb., unter „Südsee-Odyssee".
2) Band II, unter „Brüder-Märchen".
3) Band I, S. 443 f. und S. 452 ff. 4) Eb., S. 601 f.

Am wichtigsten für uns ist der Tod des Lazarus, eines Freundes Jesus-*Gilgameschs*, als der eines *Enkidu*; wichtig auch deshalb, weil sich bei ihm ebenso wie sonst oft genug (vgl. o. S. 116 ff.) eine Zitierung des Totengeistes *Enkidus* zu einer Auferweckung und Wiederlebendigmachung gesteigert hat[1]).

Aus nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ward (o. S. 116) schon verwertet, daß sich in der arabischen *Sul-Schumul*-Sage der sterbende und gestorbene *Enkidu* in ein in der Hochzeitsnacht von einer Dämonin in die Hölle entführtes Mädchen umgewandelt hat, und daß die verwandte *Ramajana*-Sage dafür eine von dem Dämon *Rawana* entführte Gattin hat[2]). U. s. w.[3]). — Vgl. unten S. 148 ff.

Die Xisuthros-Reise *Gilgameschs*.

In Band I, S. 34 ff. glaubte ich zeigen zu können, daß *Gilgameschs* Reise zu dem Sintflut-Helden Xisuthros westwärts geht, und daß dieser im fernen Westen wohnt. Nun ist freilich seit dem Erscheinen dieses Bandes ein Sintflut-Bericht veröffentlicht (o. S. 57), aus dem geschlossen werden könnte, daß sein Wohnsitz *Tilmun* (vielleicht, oder gar: wohl die größere der Bahrein-Inseln im persischen Meerbusen) ist, ein Text, der aber jedenfalls seinen Wohnsitz nach diesem *Tilmun* orientiert. Allein der Text ist aus alter Zeit, und braucht nichts für eine jüngere Zeit zu beweisen. Für diese möchte ich vorderhand dabei bleiben, daß der Wohnsitz des Xisuthros im fernen Westen liegt, daß deshalb *Gilgameschs* Reise dahin ihn durch die syrische Wüste nach Phönicien und über das mittelländische Meer, mög-

1) Eb., S. 971 ff.

2) Band II, unter „*Ramajana*" und „*Sul* und *Schumul*".

3) Z. B. eb., unter „*Schaktidewa*".

licherweise über die Straße von Gibraltar hinaus führt, jedenfalls bis zur äußersten Grenze der bekannten Welt oder über diese hinaus. Daß die Assyrer in neu-assyrischer Zeit Kunde von *Tarschisch*-Tarsis jenseits der Straße von Gibraltar hatten, wissen wir ja jetzt.

Aus den alttestamentlichen Sagen läßt sich keine durchschlagende Bestätigung für unsere Lokalisierung der Reise gewinnen, wenn es auch immerhin dafür gebucht werden kann, daß des Jonas-*Gilgamesch* Fahrt nach *Tarschisch* geht[1]) und dem entsprechend die des Arion nach Italien und Sizilien[2]). Aber, wenn Jonas nun einmal eine große Seereise machen sollte, so konnte nur das mittelländische Meer deren Schauplatz sein; und, wenn dann die Reise den Jonas so weit wie möglich von der Heimat wegführen sollte, so bot sich von selbst wenigstens auch *Tarschisch* als Ziel dar. Auf weniger Belangreiches in den alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen gehe ich hier garnicht ein. Wichtig für unsere Frage scheint mir aber die Paulus-*Gilgamesch*-Sage zu sein. Denn seine „*Gilgamesch*-Reise zum Wohnsitz des Xisuthros", die größtenteils eine Landreise ist, geht westwärts durch Kleinasien hindurch bis nach Griechenland hin (o. S. 18 f.).

Aus den griechischen, von süd-iraelitischen abgezweigten *Gilgamesch*-Sagen läßt sich ein durchaus sicherer Schluß auf die Richtung von *Gilgameschs* Xisuthros-Reise nicht ableiten, leider auch aus der Odyssee, einer Moses- und einer Jakob-Sage, nicht, und erst recht nicht aus dem der Odyssee entsprechenden Ur-Teil der Argonauten-Fahrt (bis Colchis, dieses ausgeschlossen). Indes, obwohl ich vorderhand über das Verhältnis der Triton-Episode zu jenem Teil der Argonauten-Sage nichts zu sagen weiß[3]), diese Triton-Episode ist doch wohl sicher eine Xisuthros-Episode[4]), und Triton haust im tritonischen See westlich von Griechenland; und so spricht

---

1) Band I, S. 801 ff. 2) Band II, unter „Arion".

3) Sie mag der Proteus-Episode in der Menelaus-Sage näher stehen. S. Band II, unter „Ilias". 4) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".

diese Triton-Episode für einen Xisuthros im Westen. Und auch die Herakles-Sage weist in der Richtung. Denn die von den Hesperiden gehüteten goldenen Äpfel scheinen doch das „Lebenskraut" widerzuspiegeln, das *Gilgamesch* bei Xisuthros erhält, die Hesperiden wohnen aber im äußersten Westen[1]).

Bedeutungsvoll für unsere Frage dürfte mehr noch die *Sul-Schumul*-Sage sein, eine nicht-israelitische *Gilgamesch*-Sage, deren Held *Sul* in Jemen in Südost-Arabien zu Hause ist und der seine *Gilgamesch*-Reise zwar nicht über das mittelländische Meer macht, wohl aber über Babylonien und die syrische Wüste und Palästina, um seinen Xisuthros dann in Ägypten zu finden[2]). Seine Reise von Babylonien aus durch die syrische Wüste dürfte ein kräftiges Argument für unsere Auffassung sein, daß *Gilgamesch* seine entsprechende Reise von Babylonien aus durch die syrische Wüste macht. Die syrische Wüste aber als einer der Schauplätze der *Gilgamesch*-Reise würde zwangsweise auch eine westwärts gerichtete Seefahrt durch das mittelländische Meer erschließen lassen.

Es muß am Schluß hervorgehoben werden, daß es sich im Vorhergehenden in erster Linie um die Fragen gehandelt hat, nach welcher Himmelsrichtung *Gilgameschs* Xisuthros-Reise geht, wohin Xisuthros entrückt ward, und wo ihn *Gilgamesch* nach der Überlieferung aufgesucht hat, auf der die israelitischen und damit die mit den israelitischen zusammenhängenden Sagen beruhen. *Gilgamesch*-Märchen, die nicht über Israel gegangen sind, könnten sehr wohl eines Tages für ältere Formen der babylonischen *Gilgamesch*-Sage ein östlich gelegenes Xisuthros-Land erschließen lassen: In dem anscheinenden *Gilgamesch*-Märchen Nr. 47, a, b, d und e, bei KRICKEBERG, *Indianermärchen aus Nordamerika* (!!), wohnt zwar der Sonnengott, wohl als ein Xisuthros, der von *Gilgamesch* besucht wird, anscheinend im Westen (S. 338 f.), aber nach Nr. 11, a, d, g, o, p der Xisuthros im Osten (S.78). Und mit dem ersteren Märchen gehört wohl

1) Eb., unter „Herakles". 2) Band II, unter *„Sul-Schumul"*.

Nr. 30 bei HAMBRUCH, *Südseemärchen*, zusammen, und auch in diesem Märchen, von einer der Fidschi-Inseln, in welchem wie in dem anderen der Sonnengott als Vater eines *Gilgamesch* diesen Xisuthros darstellen dürfte (vgl. u. S. 135), wird der Xisuthros im Osten aufgesucht.

Das Skorpionenriesen-Paar vor dem Berg-Tor.

In den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen im alten Testament sind die zwei Skorpion-Riesen („Skorpion-Menschen") in der Erdhöhle vor dem Berg-Tor ziemlich unkenntlich geworden. In der Moses-*Gilgamesch*-Sage dürften sie noch einerseits in den drei Riesen in Hebron[1]), andererseits in dem Riesen Og von Basan [mit einer Gattin][2]) erhalten sein, in der Saul-*Gilgamesch*-Sage noch in dem Kalebiter Nabal[3]) mit Gattin, in der David-*Gilgamesch*-Sage noch in den vier Riesen von Gath, von denen einer 6 Finger und 6 Zehen an Händen und Füßen hat.[4]) In Odyssee II, einer Jakob-*Gilgamesch*-Sage, scheinen die zwei Skorpion-Riesen noch gut erhalten zu sein in der Scylla in einer Höhle mit 6 Köpfen und 12 Füßen, und der Charybdis, an beiden Seiten einer engen Meerstraße[5]), während in Odyssee I, einer Moses-*Gilgamesch*-Sage, die Riesen von Hebron durch die Cyclopen mit Polyphem in einer Höhle, und der Riese König Og von Basan [mit Gattin] durch den riesigen Laestrygonier-König Antiphates und Gattin vertreten sind[5]). In der Argonauten-Sage entsprechen die Bebryker mit ihrem Könige Amycus und die Gegeneis[6]).

---

1) Band I, S. 274. 2) Eb., S. 129.
3) Eb., S. 444 ff. 4) Eb., S. 507 ff.

5) Band II, unter „Odyssee". Parallelgestalten zu den drei Riesen in Hebron zu Mosis Zeit sind die drei Männer in Hebron zu Abrahams Zeit (1 Mos. 14,13 und 24), und dort liegt die Höhle Machpela, die von Abraham erworbene Begräbnisstätte (1 Mos. 23). Besteht eine Verbindung zwischen der Skorpionriesen-Höhle und der Polyphems, = dem männlichen Skorpion-Riesen, über Machpela hinweg?

6) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".

Ob in den beiden miteinander streitenden belebten Bergen in dem o. S. 118 und u. S. 124 erwähnten Jakob-*Gilgamesch*-Märchen bei MAILATH auch noch die Skorpion-Riesen beim Bergtor nachwirken? Indes die belebten Klappfelsen in dem u. erwähnten nordamerikanischen (!) Märchen scheinen das Bergtor allein darzustellen, da neben ihnen die „Spinnenfrau" die Skorpion-Riesin wiederzugeben scheint. — Falls der Brunnen, in den der *Gilgamesch Sul* von 10 starken Männern, lang wie Palmen, geworfen wird, dem finsteren Berg-Tor entsprechen sollte, durch das *Gilgamesch* hindurchzieht (u. S. 125), würden diese Männer wohl dem Skorpionriesen-Paar entsprechen, wenn auch deren Zahl aus der Joseph-Brunnen-Geschichte stammt[1]). S. hierzu u. S. 124f. und S. 126. — Man darf fragen, ob in Nr. 6 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR in dem gewaltigen Hirsch mit dem dem Himmel zuwachsenden Geweih, den der Held nach einem Orte fragt, wo es keinen Tod gibt, der männliche Skorpion-Riese wiederzuerkennen ist, der aller Wahrscheinlichkeit nach irgendwie bis an den Himmel reicht. Vgl. eb., S. 33. In dem o. gen. nordamerikanischen (!) Märchen Nr. 47 b bei KRICKEBERG wird vor den belebten „Klappfelsen" in einer unterirdischen Behausung die „Spinnenfrau" getroffen, die auf die Klappfelsen als nächstes Weg-Hindernis hinweist. Ist hier die „Spinnenfrau ein Ersatz für die Skorpion-Riesen oder den weiblichen allein? U. a. Vergl. den nächsten Abschnitt und einen späteren Band.

---

*Gilgamesch*s **Wanderung durch den dunklen Berg.**

Von dieser Wanderung zeigt sich im alten Testament keine deutliche Spur, ob auch sowohl das Skorpionriesen-Paar vor dem Berge wie die *Siduri* hinter dem Berge in

1) Band II, unter *„Sul-Schumul"*.

den alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen nicht verloren gegangen sind (o. S. 122 und u. S. 125 f.). Das neue Testament hat mehr davon erhalten, so in: Paulus' Einsperrung in den Kerker von Philippi und seiner Herausführung aus dem Kerker (o. S. 10 f.) und Jesu Grablegung und Auferstehung (o. S. 52 f.). — Die aus einer alttestamentlichen Sage, einer vorbiblischen Jakob-Sage, abgeleitete Odysseus-Sage in Odyssee II zeigt nun aber als ein Abbild dieser Wanderung *Gilgamesch*s durch den Berg: des Odysseus — zweite — Fahrt durch die enge Scylla-Charybdis-Straße[1]), und die nahe verwandte Argonauten-Sage: Jasons Fahrt durch die Symplegaden, die „zusammenschlagenden" Felsen, hindurch[2]); und in der Odyssee erscheinen diese Felsen der Argonauten-Sage als die Plankten, die „Umherirrenden"[3]). In einem anscheinend fraglosen Jakob-Joseph-Märchen, in dem Märchen „Die Brüder" bei MAILATH, *Magvarische Sagen* u. s. w., I, finden wir das Berg-Tor und die Symplegaden wieder als zwei mit einander streitende Berge, zwischen denen der *Gilgamesch* eiligst hindurchlaufen muß. In anderen Märchen treffen wir statt dieser „Klapp-Felsen" oder „Klapp-Eisberge", so in Nr. 47 b von KRICKEBERGS *Indianermärchen aus Nordamerika* und in Nr. 8 a ebendort. Von diesen mag das letztere näher mit unserer Odyssee zusammengehören, während das erstere, obwohl von einer Xisuthros-Reise berichtend, vielleicht nicht einmal gerade von unserer *Gilgamesch*-Sage abzustammen braucht.

Von besonderem Interesse sind die Widerspiegelungen des düsteren Berg-Tors in neutestamentlichen Sagen. In der Paulus-Sage ist es der Kerker zu Philippi, in der Petrus-Sage einer in Jerusalem, in der Jesus-Sage aber Jesu Grab in Jerusalem. Diese Gleichungen mußten aus dem Parallellauf zwischen dem ganzen *Gilgamesch*-Epos und den ganzen Sagen von Paulus und Jesus erschlossen werden (o. S. 18 f. u. 48 ff.). Eine ganz ähnliche, aber mit der in den neutestamentlichen Sagen in keinem Zusammenhang stehende Entwicklung scheinen die arabische *Sul-Schumul*-Sage und die

1) Band II, unter „Odyssee". 2) Eb., unter „Argonauten-Fahrt".
3) Band II, unter „Odyssee".

mit dieser nahe verwandte indische *Schakdidewa*-Sage zu zeigen: In jener könnte sich, dabei aber unter dem Einfluß der Joseph-Brunnen-Episode, das Berg-Tor als ein tiefer, dunkler Brunnen darstellen, in den der *Gilgamesch Sul* geworfen wird[1]), in dieser als der „Schrecken erregende" Tempel einer furchtbaren Göttin, in dem der *Gilgamesch Schaktidewa* eine Nacht in Fesseln zubringt[2]). Vgl. u. unter *Siduri*.

Daß unser *Gilgamesch* wirklich durch einen Berg und durch ein langes „Tor" hindurchzieht, bestätigt übrigens wohl die Sindbad-Sage in „1001 Nacht". Denn auf zwei von Sindbads Reisen, die einer mit der *Sul-Gilgamesch*-Sage[3]) näher verwandten Sage entstammen, erscheint *Gilgameschs* in Rede stehende Wanderung doch wohl sicher als eine Fahrt auf einem durch einen Berg — d. h. darunter — hinfließenden Fluß hindurch[4]). Das hebt aber vielleicht das oben über *Sul-Schumul*- und *Schaktidewa*-Sage Vermutete auf.

Gilgamesch und die Göttin *Siduri*.

In Band I haben wir für eine größere Anzahl israelitischer *Gilgamesch*-Sagen *Gilgameschs* Begegnung mit der Göttin *Siduri* nachgewiesen. Als eine dieser Begegnungen erwies sich die Heirat Judas mit der Tochter des Kanaanäers *Schuʿa*-Sua in der Jakob-Sage[5]). Und dabei sollte die Thamar, welcher Juda, nachdem er seine Gattin verloren hat, beiliegt, eine Xisuthros-Tochter sein[6]). Nun aber wird erzählt, daß die Thamar sich bei diesem Beilager verhüllt hat, und von *Siduri* heißt es, daß sie mit einer Hülle umhüllt ist. Und darum meinten wir, ein Zug der *Siduri* sei

1) Eb., unter „*Sul-Schumul*". 2) Eb., unter „*Schaktidewa*".
3) Eb., unter „*Sul-Schumul*". 4) Eb., unter „Sindbad".
5) Band I, S. 264 ff. 6) Eb., S. 266 ff.

in der Jakob-Sage auf die Xisuthros-Tochter übergesprungen. In Odyssee II, einer Jakob-Sage, wird die *Siduri* dargestellt durch die Calypso, die mit einer *kalyptra*, einer „Hülle", einer Haube, bedeckt ist und die ihren Namen vom Verhüllen zu haben scheint[1]). Folglich hat wohl auch die Jakob-Sage einmal eine verhüllte *Siduri* gehabt, und somit scheint unsere Vermutung wegen der verhüllten Thamar richtig zu sein. — Der Vater der von Juda geheirateten *Schuʿa*-Sua-Tochter heißt also *Schuʿa*, d. i. doch wohl, wegen der parallelen Tochter des *Ssur*-Zur in der Moses-Sage (= „Fels"), nach dem Aramäischen ebenso = „Fels"[2]). Es ist darum vielleicht nicht zufällig, daß Calypso die Tochter des Atlas ist, dessen Name jedenfalls auch der eines den Himmel tragenden Berges wurde. — Juda als Gatte der *Schuʿa*-Sua-Tochter = *Siduri* ist für Jakob, einen *Gilgamesch*, eingetreten, in der Odyssee lebt aber Odysseus, ein Jakob-*Gilgamesch*, mit der Calypso-*Siduri* zusammen. Somit weist die Odyssee auch deshalb eine ältere Form der Jakob-Sage als unsere biblische auf.

Besonders interessiert es uns natürlich, in welcher Gestalt sich die *Siduri* im neuen Testamente zeigt: O. S. 10 f., 18 f. und S. 52 f. haben wir festgestellt, daß diese in der Paulus-Sage als die Lydia in Philippi, in der Petrus-Sage als die Maria, die Mutter des Johannes Markus, erscheint, in der Jesus-Sage aber als eine der Frauen, von denen Jesus alsbald nach seiner Auferstehung gesehen wird.

Oben S. 124 f. war von der Möglichkeit die Rede, daß das dunkle Berg-Tor in der *Sul-Schumul*-Sage als ein tiefer, finsterer Brunnen, in der *Schaktidewa*-Sage als der furchtbare Tempel einer schrecklichen Göttin im Dunkel der Nacht erscheint. Sollte das zutreffen, dann würden die beiden *Dschinnen*-Mädchen, die den *Gilgamesch Sul* aus dem Brunnen herausziehen, und eine Prinzessin, die den *Gilgamesch Schaktidewa* in der Frühe aus dem Tempel befreit, doch wohl der *Siduri* entsprechen, zu der *Gilgamesch* nach dem Austritt aus dem dunklen Berg-Tore gelangt[3]).

---

1) Band II, unter „Odyssee". 2) Band I, S. 264 f.

3) Band II, unter „*Sul-Schumul*" und unter „*Schaktidewa*".

Der Schiffer des Xisuthros.

Dieser ist in unseren biblischen *Gilgamesch*-Sagen als solcher fast ganz verloren gegangen und zeigt sich in einer Reihe von Fällen nur noch als ein Begleiter eines *Gilgamesch* auf einer Xisuthros-Reise zu Lande, so als der Begleiter Jakob-*Gilgamesch*s zum Pharao hin sowie vermutlich auch als der, welcher Jakobs Leiche aus Ägypten in Jakobs Heimat zurückbringt[1]); als der Begleiter Judas auf dem Wege nach Thimna[2]); als der Elisa-*Gilgamesch*s in Sunem[3]); als einer der zwei Männer bei einem „Zwei-Männer-Besuch" (o. S. 79 ff.); als der Reisebegleiter des Paulus auf der Seereise von Corinth nach Kleinasien (o. S. 9 f. und 19). Aber von einem S c h i f f e r, der den *Gilgamesch* auf s e i n e m, des Schiffers, Schiff zu seinem Herrn, Xisuthros, hinüberfährt, weiß die biblische Sage fast nichts mehr. So wohl auch die neutestamentliche Jesus-Sage nicht, die doch die Seereise *Gilgamesch*s als eine Reise über das Meer erhalten hat[4]). Aber die Jonas-Sage hat noch etwas wenigstens nahe Verwandtes: Jonas fährt auf f r e m d e m Schiff nach Tarsis[5]), und den Schiffer des Xisuthros stellt dabei der Kapitän des Schiffes dar. Ebenso fährt der entsprechende Arion auf fremdem Schiff gewiß so gut n a c h Italien und Sizilien, wie von da wieder heim[6]). — Sonst haben die griechischen, aus israelitischen abstammenden *Gilgamesch*-Sagen den Fährmann des Xisuthros auf *Gilgamesch*s Fahrt zu diesem hin eingebüßt. Deren *Gilgamesch* fährt auf eigenem Schiff zu seinem Xisuthros hin, Odysseus als ein Moses zu Aeolus[7]), als ein Jakob zu Alcinous[7]) hin, Jason als ein Moses bezw. Jakob zu Cyzicus und Lycus hin[8]). Heimwärts von den Phaeaken, von Alcinous fährt aber der schlafende Odysseus auf einem Schiffe der Phaeaken als eines Volkes, das die

---

1) Band I, S. 269 ff. 2) Eb., S. 266. 3) Eb., S. 659 f.
4) Eb., S. 863 f. 5) Eb., S. 801 ff.
6) Band II, unter „Arion". 7) Eb., unter „Odyssee".
8) Eb., unter „Argonauten-Fahrt".

zu ihnen Verschlagenen in die Heimat zurückfährt[1]), also, da Odysseus hier ein Jakob ist, anscheinend als ein Jakob, dessen Leiche von Joseph aus Ägypten in seine, Jakobs, Heimat zurückgebracht wird (o. S. 79). Da haben wir somit den Fährmann des Xisuthros noch schön erhalten. Und es scheint nicht unmöglich, daß die Heimkehr dieser Phaeaken-Schiffer zum Phaeaken-Lande gar noch etwas von der Hinfahrt des *Gilgamesch* zu Xisuthros auf dem Schiffe des Xisuthros erhalten hat[2]). — In der nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sage von *Schaktidewa* fährt dieser, ein *Gilgamesch* auf dem Schiffe des Kaufmannes *Samudradatta* zu der Insel hin, auf der sein Xisuthros wohnt[3]), bleibt damit also der Ursage ebenso nahe, wie die entsprechende Jonas-Arion-Sage. Das ist um so bemerkenswerter, als sich gerade auf dieser Reise und Reisestrecke *Schaktidewa*s die Verschlingung des Helden durch einen Fisch ereignet, in Übereinstimmung mit der Jonas-Sage auf der entsprechenden Reise.

Erhalten aber hat sich der Schiffer des Xisuthros als ein Fährmann, auch als eine Fährfrau, in Märchen, wie dem o. S. 124 erwähnten bei MAILATH, die anscheinend als Jakob-Märchen anzusprechen sind.

Die See-Not auf *Gilgamesch*s Xisuthros-Reise.

Gilgamesch kommt auf seiner Reise zu Xisuthros hin in irgend eine Gefahr, in was für eine, verbirgt uns aber der schlecht erhaltene Text. Das alte Testament hat von der Seefahrt fast nichts mehr erhalten, kann uns also bei einem Versuch, den Charakter der See-Not zu bestimmen, nicht wesentlich helfen: Jonas-*Gilgamesch* erlebt auf seiner

1) Eb., unter „Odyssee", Odyssee XIII. 174 u. sonst.

2) Eb., unter „Odyssee". 3) Eb., unter „*Schaktidewa*".

Fahrt nach dem äußersten Westen einen Seesturm, aber dieser soll zugleich den Sintflut-Sturm darstellen[1]). Und wenn die Sage von Arion, einem griechischen Jonas, nichts von einem Sturm berichtet[2]), den er auf seiner Westreise erlebt, könnte der Sturm des Jonas schließlich ev. nur zu seiner Sintflut gehören, sodaß also seine Sage möglicherweise nichts von einer See-Not *Gilgameschs* auf seiner Xisuthros-Reise erhalten hätte. Der Fisch aber, weil der Jonas- und der Arion-Sage gemeinsam, schiene zu *Gilgameschs* Xisuthros-Reise zu gehören. Dieser bringt jedoch gleichermaßen Jonas und Arion nicht zu „Xisuthros" hin, sondern in der Richtung von „Xisuthros" weg und heim. Demnach wäre es an und für sich durchaus denkbar, daß dieser rettende Fisch nicht zur Hinreise zu Xisuthros, sondern zur Rückreise von Xisuthros gehört. Vgl. aber u. die *Schaktidewa*-Sage. — In der Jesus-*Gilgamesch*-Sage zeigt sich aber die See-Not *Gilgameschs* als ein Sturm, während dessen Petrus, der auf dem Meere zu wandeln versucht, unterzusinken droht, dann jedoch von Jesus festgehalten wird[3]). — Paulus-*Gilgamesch* erlebt nach der Apostelgeschichte auf seiner „zweiten" Missions-Reise, seiner Xisuthros-Reise, keine See-Not; aber es ist durchaus wahrscheinlich, daß einer der drei Schiffbrüche, die er nach 2 Kor. 11,25 erlebt haben soll, zu dieser Reise gehört (o. S. 29 ff.); und vielleicht gehört auch dazu, daß er nach derselben Stelle einen Tag und eine Nacht im Meere herumtrieb (o. S. 31). Und wenn wir es oben S. 76 als immerhin möglich hinstellen durften, daß sich in Paulus' stürmischer Rom-Reise nach dem Westen Motive gerettet haben, die eigentlich zu seiner „Sintflut-Geschichte" gehören, so müßte dieselbe Möglichkeit für seine „Meerfahrt zu Xisuthros" hin, doch wohl nach dem Westen, behauptet werden können.

Auch von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen abgeleitete Sagen haben die See-Not *Gilgameschs* erhalten: Odyssee II ist eine Jakob-*Gilgamesch*-Sage, abgeleitet von einer Vor- oder Neben-Form unserer Jakob-Sage, die *Siduri* von Odyssee II ist

1) Band I, S. 801 ff. 2) Band II, unter „Arion".
3) Band I, S. 864 ff.

Calypso, ihr Xisuthros der Phäaken-König Alcinous, also daß des Odysseus Fahrt von Calypso zum Phäaken-Lande der *Gilgameschs* zu Xisuthros entspricht. Auf dieser Fahrt des Odysseus aber erlebt der Held einen Sturm, dazu einen Schiffbruch, und er wäre im Meere untergegangen, wenn ihn nicht die Göttin Leucothea mit ihrem Schleier gerettet hätte[1]). — Die Ephraem-Syrus-Sage geht auf eine ältere Form unserer Elias-Elisa-Sage, auch einer *Gilgamesch*-Sage, zurück, und in ihr kehrt die See-Not ebenfalls in einem furchtbaren Seesturm wieder, den Ephraem durch sein Wort beschwichtigt, dazu vielleicht noch in einem gefährlichen See-Ungeheuer, das er durch sein Wort tötet[2]). — Die Buddha-Jesus-*Gilgamesch*-Sage hat das Untersinken Petri und seine Rettung bewahrt[3]).

Soweit von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Von anderen *Gilgamesch*-Sagen, solchen also, die ihr Weg nicht nach und über Israel geführt hat, erwähnen wir hier nur die indische *Schaktidewa*-Sage, welche eine See-Not *Gilgameschs* auch noch in einem Seesturm, weiter in einem dadurch veranlaßten Schiffbruch und dazu noch – ebenso wie anscheinend die Jonas-Sage — in der Verschlingung des *Gilgamesch* durch einen großen Fisch und seiner so erwirkten Rettung erhalten hat. In dieser Sage gehört der rettende Fisch zur Hinfahrt zu Xisuthros[4]). Vergl. o. S. 129.

Aus allen diesen Reflexen könnte man schließen, daß die See-Not *Gilgameschs* in einem Seesturm mit nachfolgender Rettung, etwa durch einen Fisch, bestanden hätte. Aber — ohne das hier begründen zu wollen — indische Märchen geben den Gedanken ein, ob nicht *Gilgamesch*, wenigstens nach einer Überlieferung, in den Wassern des Todes angelangt, seine Reise zu Xisuthros hin zum Teil unter dem Wasser, vielleicht im Bauch eines Fisches, zu Ende führen mußte, und daß das ursprünglich die große See-Not war — nach dem Vorbilde vielleicht der im Wasser versinkenden, untergehenden Sonne. Befürwortet

1) Band II, unter „Odyssee“. 2) Eb., unter „Ephraem“.
3) Eb., unter „Buddha“. 4) Band II, unter „*Schaktidewa*“.

wird eine solche Annahme ebenso wieder durch indische Märchen, nach denen *Gilgamesch* ins Wasser untertauchend heimgelangt[1]).

Gilgamesch bei Xisuthros.

Diese Episode haben wir in Band I in zahlreichen alt- und neutestamentlichen Sagen nachgewiesen, u. a. auch in der Jakob-, der Moses- und, in sehr unkenntlich gewordener Gestalt, in der David-*Gilgamesch*-Sage. In der Jakob-Sage soll Jakobs Reise zum Pharao in Ägypten eine *Gilgamesch*-Reise zu Xisuthros, und eine Ergänzung zu einer solchen Reise soll die vorhergehende zweite Reise der Söhne Jakobs nach Ägypten sein[2]). Nun aber ist das Phäaken-Abenteuer in Odyssee II, einer Jakob-Sage, deutlichst eine Xisuthros-Episode[3]), und, da mit Odysseus' Aufenthalt beim Phäaken-König aus der Jakob-Sage nur verglichen werden könnte seine Zusammenkunft mit dem Pharao an dessen Hofe, so bestätigt die Odyssee unsere Identifizierung dieser Zusammenkunft mit *Gilgameschs* Besuch bei Xisuthros. Es dürfte deshalb ein Ergänzungs-Beweis für deren Richtigkeit sein, daß die Brüder Josephs ebenso von Joseph in Ägypten einen silbernen Becher in einen von ihren Säcken gesteckt erhalten, wie Odysseus vom Phäaken-Könige einen goldenen Becher in seine Truhe[4]). Diesem Besuch bei dem Phäaken-Könige entspricht in der „Südsee-Odyssee" fraglos ein kurzer Aufenthalt, der dem Besuch bei dem uralten Xisuthros des babylonischen Epos in mehreren Punkten noch außerordentlich viel näher als die Odyssee-Episode steht[5]). Zweifellos ist auch das Märchen „Die Brüder" bei MAILATH,

1) Band II, unter *„Schaktidewa"*.
2) Band I, S. 269 ff. und S. 275 ff. 3) Band II, unter „Odyssee".
4) Band II, unter „Odyssee" und u. unter „Lebenskraut", S. 138 f.
5) Eb., unter „Südsee-Odyssee".

Magyarische Sagen u. s. w. I, ein Jakob-Joseph-Märchen (o. S. 118; 123f.), und dieses Märchen läßt uns deutlichst in einem Besuch des Helden bei dem grimmigen Vogel Greif einen Besuch *Gilgamesch*s bei Xisuthros erkennen, den Xisuthros also, und nun gar einen Xisuthros einer alten Jakob-Sage, nämlich den Pharao, in einer zunächst verblüffenden Metamorphose. Es ist hier kein Ort dafür, zu untersuchen, ob hierbei der Pharao entwicklungsgeschichtlich zwischen Xisuthros und diesem Greif oder dieser zwischen Xisuthros und dem Pharao steht, oder der Pharao und der Greif gleichstufige Metamorphosen aus Xisuthros sind. Jedenfalls stützt auch das MAILATHsche Märchen dessen Identifizierung mit Figuren in anderen Märchen, die mit dem Greif bei MAILATH verwandt sind. Zufälligerweise hat dieser eine auffallende Ähnlichkeit mit dem großen Vogel in dem o. S. 78 besprochenen malaiischen *Gilgamesch*-Märchen nicht-israelitischen Ursprungs, der aber nicht dem Xisuthros, sondern dem Gotte *Enlil* in der Sintflut-Geschichte entspricht, es müsste denn sein, daß er auch eine Rolle des Xisuthros übernommen hat. Eine Kontaminition anzunehmen liegt äußerst nahe.

In der Moses-Sage soll der Aufenthalt Mosis mit den 12 Stämmen Israels im Lande des Königs Balak von Moab ein Aufenthalt *Gilgamesch*s bei Xisuthros sein[1]). In Odyssee I, einer Moses-Sage, entspricht diesem Aufenthalt aber der des Odysseus mit seinen 12 Schiffen bei dem Könige Aeolus; und daß dies fraglos eine Xisuthros-Episode ist, zeigt allein schon die Geschichte mit den Winden im Schlauch, der törichterweise geöffnet wird[2]). Mit dem Aufenthalt bei dem Könige Aeolus könnnte aus der Moses-Sage aber nur der bei dem Könige Balak verglichen werden. Folglich bestätigt die Odyssee unsere Identifikation. In der Nekyia innerhalb derselben Odyssee I, der die Aeolus-Episode angehört, gibt Tiresias dem Odysseus einen Rat für eine glückliche Heimkehr, ist somit anscheinend z. T. ein zweiter Xisuthros von Odyssee II, nämlich eine Parallelfigur zu Aeolus; und das

1) Band I, S. 271 f.

2) Band II, unter „Odyssee" und u. S. 139, unter „Lebenskraut".

bedeutet eine gewisse Schwierigkeit[1]). Indes wird diese dadurch gemildert, daß Tiresias beim Hades als einer, dessen Schatten zitiert wird, zunächst ein *Enkidu*, also an sich neben Aeolus daseinsberechtigt ist[1]). Die Funktion des Tiresias als Ratgeber für die Heimkehr mag durch Kontamination mit anderen *Gilgamesch*-Sagen oder einer andereren *Gilgamesch*-Sage in die Odysseus-Sage hineingekommen sein, etwa einer Sage wie der Proteus-Menelaus-Sage, in der Proteus vielleicht lediglich ein Xisuthros ist. S. sofort. Was von Tiresias neben Aeolus zu sagen war, gilt natürlich ebenso von Phineus neben Cyzicus in der Argonauten-Sage[2]).

Von der David-Sage soll der Zug Salomos mit dem Priester Zadok und dem Propheten Nathan zum Gihon (bei Jerusalem) hin ein Stück einer Xisuthros-Episode sein[3]). Dieser Zug zum Gihon kehrt aber allem Anscheine nach wieder in der Ilias-Sage, nämlich in Menelaus' Reise nach Ägypten und speziell nach der Insel Pharus vor der Mündung des Nil, = Gihon; und der auf Pharus getroffene wahrsagende Meergreis Proteus ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein uralter Xisuthros[4]). Folglich könnte die Ilias-Sage unsere Identifikation der Gihon-Szene bestätigen. Am Gihon wird nun Salomo, der sich, vor allem von den zwei Männern Zadok und dem Propheten Nathan begleitet, dahin begab, zum Könige gesalbt. Der Zug zum Gihon hin kehrt aber ferner wieder in Brutus' Reise zum Orakel in Delphi, wo ihm verhüllt das Königtum geweissagt wird[5]). Somit kann auch seine Reise für unsere Kombination zeugen. Endlich auch die mit dieser verwandte Reise Hamlets mit zwei Begleitern nach England, von der er mit verborgenen Goldstäben, doch wohl als Symbolen zukünftiger Herrschaft, zurückkehrt, um dann alsbald König zu werden[6]). — Wie der alte Tiresias in der Odyssee, der alte Phineus in der Argonauten-Sage, der Meergreis Proteus in der Menelaus-Sage Ratschläge für

---

1) Eb., unter „Odyssee". 2) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".
3) Band I, S. 517 ff. und Band II, unter „Ilias".
4) Band II, unter „Ilias". 5) Eb., unter „Könige von Rom".
6) Eb., unter „Hamlet".

eine glückliche Fahrt, dabei Tiresias und Proteus noch in Übereinstimmung mit dem Original im besonderen für eine glückliche Heimfahrt geben, so zeigt den Argonauten der Meergott Triton den Ausweg aus dem tritonischen See und verhilft ihnen so zu einer endlichen glücklichen Heimkehr, ist somit wohl schon deshalb eine neue Parallelgestalt zu Xisuthros[1]). Und dieser Triton schenkt den Argonauten als Gastgeschenk eine Erdscholle, die sie später ins Meer werfen. Das erinnert aber an das Zaubermittel, das sich *Gilgamesch* im Lande des Xisuthros aus dem Wasser holt, und das ihm eine glückliche Heimkehr sichern soll, das ihm aber danach wieder von einer Schlange geraubt wird. Und somit dürfte Triton wirklich ein Xisuthros sein und unsere oben erörterten Kombinationen weiter bestätigen. Ich weiß aber vorderhand nicht, welcher Sage die Triton-Episode ursprünglich angehört hat. Eine ursprüngliche Zugehörigkeit zur Argonauten-Sage ist jedenfalls nicht erweislich[1]).

In der Elias-Elisa-Sage zeigt sich der uralte von *Gilgamesch* besuchte Xisuthros mit seiner Gattin noch deutlichst in der Person des alten, von Elisa-*Gilgamesch* besuchten Mannes von Sunem mit seiner Gattin[2]). Es ist nun zunächst für die Elisa-Sage charakteristisch, daß in deren aus Besuch stammenden Episoden der Xisuthros mit dem *Gilgamesch* identifiziert und deshalb der *Gilgamesch* durch eine neue Figur oder neue Figuren ersetzt wird (o. S. 20f.). Ganz Analoges erkennt man weiter an der mit der Elias-Elisa-Sage näher verwandten Jesus-*Gilgamesch*-Sage (o. S. 20 f.) und an der wieder mit der Jesus-Sage näher verwandten Paulus-Sage (o. S. 20 f.), und weiter an der von dieser Elias-Elisa-Sage abgeleiteten Ephraem-Syrus[3])-, von einer Elias-Jesus-Sage abgeleiteten Buddha[4])-, von einer Jesus-Sage abgeleiteten Polykrates-Sage[5]). Durch diese Identifizierung hat sich der *Gilgamesch* in ganz bemerkenswerter Weise zu einem Wundertäter ausgewachsen.

---

1) Band II, unter „Argonauten-Fahrt".
2) Band I, S. 658 ff. 3) Band II, unter „Ephraem".
4) Band II, unter „Buddha". 5) Band II, unter „Polykrates".

Zu einem Xisuthros und einem *Gilgamesch*-Besuch bei ihm in nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen s. in Band II die *Sul-Schumul*- und die *Schaktidewa*-Sage (Besuch bei je einem Mönch in einem Kloster). Nr. 30 der *Südseemärchen* von HAMBRUCH (s. o. S. 121 f.) läßt in der von dem Helden besuchten Sonne einen Xisuthros vermuten, ebenso Nr. 47 der *Indianermärchen aus Nordamerika* (s. o. S. 121), die anscheinend mit dem anderen Märchen verwandt ist. Ob sich dieser Sonnengott aus unserem Xisuthros entwickelt hat, oder ihn in älterer Gestalt zeigt, läßt sich noch nicht sagen. Interessanter Weise erscheint — natürlich ganz unabhängig davon — in Nr. 33 der *Französischen Volksmärchen* II, von TEGETHOFF, ein ursprünglicher Xisuthros (vgl. o. S. 121 f.) als die Sonne im Osten; das zeigt vielleicht, dass die Reise des *Gilgamesch* zu ihm hin, sei es zum fernsten Westen, sei es zum fernsten Osten, aus ihm die Sonne gemacht hat. Ob eine Gestalt wie der im Himmel wohnende *Palai* in Nr. 31 von HAMBRUCHS *Malaiischen Märchen*, = dem im Himmel wohnenden Königsgeier *Kasanapodole* in Nr. 38 von KOCH-Grünbergs *Indianermärchen aus Südamerika*, als ein von einem — vielleicht vor-epischen? — *Gilgamesch* besuchter Xisuthros angesehen werden muß, ist eine weitere wichtige Zukunftsfrage. Vgl. u. S. 79 und S. 142 f. Weiteres dazu in einem späteren Bande.

Die sieben Brote für den eingeschlafenen *Gilgamesch*.

Gilgamesch sinkt bei Xisuthros plötzlich in einen tiefen Schlaf. Jetzt werden ihm von Xisuthros' Gattin alsbald sieben Wunder-Brote gebacken, wird er plötzlich von Xisuthros aufgeweckt und werden ihm von diesem die Brote angeboten. Diese Szene hat sich in einer Reihe israelitischer *Gilgamesch*-

Sagen noch recht deutlich erhalten. So ist, wenn wir nur deren deutliche Widerspiegelungen berücksichtigen, als ein Abbild davon zu buchen, daß Saul bei der Frau von Endor, erschöpft, und vermutlich ohnmächtig geworden, seiner ganzen Länge nach hinschlägt, die Frau ihm sagt, sie wolle ihm etwas zu essen geben, er sich dann hinsetzt, sie ihm schnell ein Kalb schlachtet und Brote backt, und er nun mit seinen Begleitern ißt[1]). Die Elisa-Sage und ebenso die näher verwandte Jesus-Sage bietet uns die Szene in zwei Teilen. In der Elisa-Sage haben wir dafür den plötzlichen Tod des Sohnes von dem alten Manne in Sunem und dessen Wiederbelebung durch Elisa und unmittelbar danach die wunderbare Speisung mit den von Elisa eßbar gemachten giftigen Früchten[2]), in der Jesus-Sage (irgendwie die Heilung der dämonischen Tochter der Syrophönicierin,) die wunderbare Speisung der 4000 Mann mit sieben Broten und danach die Heilung des wie tot daliegenden epileptischen (dämonischen) Jünglings[3]) durch Jesus. In der, den zwei genannten Sagen nahestehenden Paulus-Sage ist aber die Szene noch beisammen geblieben: Zusammenkunft zum Brotbrechen, ein Jüngling schläft ein, stürzt aus dem Obergemach herab, wird von Paulus wiederbelebt, und nun wird das Brot von Paulus sieben Jüngern und anderen gebrochen (o. S. 2; S. 7 f.; S. 19 und S. 20 f.). — Auch in Sagen, die von israelitischen abgeleitet sind, hat sich unsere Szene erhalten. So in der Odyssee, nämlich in Odyssee II, einer Jakob-Sage: Odysseus, der bei den Phäaken, in seinem Xisuthros-Lande, ans Land kommt und nun in einen tiefen Schlaf fällt, aus dem er plötzlich aufgeweckt wird, ist ein bei Xisuthros in einen solchen Schlaf gefallener und plötzlich aufgeweckter *Gilgamesch.* Doch ist es nun nicht etwa angängig, die jetzt folgende Speisung durch Nausicaa als ein Gegenstück zu der Speisung bei Xisuthros zu betrachten, abgesehen vielleicht von der Tatsache der im Anschluß an

1) Band I, S. 454 ff. 2) Eb., S. 661 ff. und S. 669 ff.
3) Eb., S. 868 ff. und S. 889 ff.

das Erwachen erfolgten Speisung. Denn die Nausicaa-Episode gehört ursprünglich nicht zur Phäaken-Episode. Ist die Speisung bei Xisuthros in dieser vertreten, dann ist sie es durch die Speisung des Odysseus im Palaste des Alcinous nach seiner Ankunft[1]). Ein denkwürdiges Abbild unserer Szene ist das in der „Südsee-Odyssee", einer Vor- und Neben-Form unserer Odyssee: Einschlafen und tiefer Schlaf des Helden, *Longa-Poa*, nach seiner Landung und dessen Erwachen und Speisung durch ein altes Männchen mit durch ein Wunder gewonnenen Speisen[2]).

Waschung und Neubekleidung *Gilgamesch*s.

Gilgamesch wird, nachdem ihm Brote angeboten sind, zum Waschort hingeführt, wäscht sich, und seine Kleidung wird erneuert. Es wäre nicht verwunderlich, wenn dies, als etwas recht Alltägliches, nicht allzu zäh von der Sage festgehalten wäre. Und das ist nun in der Tat der Fall gewesen. Die Jakob-Sage scheint davon aber noch einen Rest zu zeigen in den Kleidern, die den Brüdern Josephs in Ägypten gegeben werden, vielleicht auch noch in deren Fuß-Waschung[3]); und in der Phäaken-Episode, in Odyssee II, einer Jakob-Sage, dürfte dies weiter wirken in den Kleidern, die dem Odysseus von Arete, der Phäaken-Königin, geschenkt werden, während ihm ein Bad bereitet wird[4]). Ganz unzweifelhaft wirkt die Waschung in der Elisa-Sage nach in dem siebenmaligen Untertauchen Naemans im Jordan mit dadurch herbeigeführter Heilung von Aussatz[5]).

---

1) Band II, unter „Odyssee".

2) Eb., unter „Südsee-Odyssee". Vgl. eb., unter „Sindbad".

3) Band I, S, 275 f. 4) Band II, unter „Odyssee".

5) Band I, S. 675 f.

Das „Lebenskraut“ vom Wohnsitze des Xisuthros.

Gilgamesch holt sich bei Xisuthros auf dessen Geheiß aus dem Wasser ein Kraut heraus, das ihm eine glückliche Heimkehr sichern soll und das wenigstens er für ein „Lebenskraut“ hält. Als er mit seinem Begleiter unterwegs auf der Heimreise die Fahrt unterbricht und er in einen Brunnen hinabsteigt, um sich zu waschen, riecht eine Schlange das Kraut, das offenbar irgendwie ausgepackt ist, und nimmt es ihm weg. Dieses Lebenskraut soll in der Joseph-Sage durch den silbernen Becher repräsentiert sein, den Joseph in einen der Säcke seiner Brüder tun [und ihnen nachher, wobei er sie des Diebstahls bezichtigt, wieder wegnehmen] läßt[1]). Indem Odysseus in der Phaeaken-Episode, innerhalb von Odyssee II, einer Jakob-Sage, von Alcinous einen goldenen Becher bekommt und dieser in eine Lade getan wird, die dann um einen Diebstahl zu verhindern, fest verschnürt wird[2]), bestätigt die Odyssee unsere Kombination. Denn Alcinous ist unzweifelhaft ein Xisuthros[2]). Ohne Frage ist nun aber eine auf den Fidschi-Inseln und auf Samoa heimische Sage (die, welche wir die „Südsee-Odyssee“ nennen), eine allernächste Verwandte unserer Odyssee. Und in dieser gibt der Xisuthros dem *Gilgamesch, Longa-Poa,* einen Zweig mit, den dieser alsbald nach seiner Heimkehr in die Erde stecken soll, um so andauernd mit köstlichen Speisen versorgt zu werden. Aber der *Gilgamesch* vergißt es nach der Heimkehr und geht nun eines großen Glückes verlustig[3]). So bezeugt die Südsee-Sage, wie richtig wir den Becher Josephs auf sein Original zurückgeführt hatten. Unsicher bleibt vorläufig, wie das Wunderkraut in der Jakob-Joseph-Sage gerade zu einem Becher wurde. Ein nicht gewöhnlicher Becher, ein Wunder-Becher ist dieser aber ja immerhin. Denn er soll ein Wahrsage-Becher sein. Und der Raub des Wunderkrauts durch die Schlange ist ja in der Joseph-Sage wohl noch durch ein in der Erzählung gebrauchtes

1) Band I, S. 275 f. 2) Band II, unter „Odyssee“; o. S. 131.
3) Band II, unter „Südsee-Odyssee“.

Wort in einer Spur erhalten: Es wird gesagt, daß Joseph mit dem Becher *nachesch*, d. h. „wahrsagen“, ausgeübt habe[1]). „Schlange“ heißt aber im Hebräischen *nachasch.* Für andere Joseph-Sagen haben wir festgestellt, daß das Lebenskraut darin erhalten ist als etwas, wodurch ein kranker Vater wieder gesund wird, so als Wasser des Lebens oder Früchte und Sonstiges (u. S. 141).

In unserer biblischen Moses-Sage ist, ebenso wie in anderen alttestamentlichen „*Gilgamesch*-Sagen“, das „Lebenskraut“ nicht mehr erhalten, wohl dagegen in damit nächstverwandten Sagen. So in Odyssee I, einer Moses-Sage, als der Schlauch mit den Winden darin, welcher dem Odysseus von Aeolus-Xisuthros mitgegeben wird, damit er glücklich heimgelange; wie denn dem *Gilgamesch* das „Lebenskraut“ ja eine glückliche Heimkehr sichern soll. Die Gefährten öffnen aber den Schlauch, die Winde entweichen, und so wird Odysseus wieder von der Heimat weggetrieben[2]) und kommt eben nicht heim. Indem der alte Tiresias in derselben Odyssee I dem Odysseus den Weg kündet, den er auf seiner Heimreise einschlagen wird, ist die „Lebenskraut“-Episode in Odyssee I z. T. zweimal vertreten. Vgl. aber unten die Triton-Jason-Sage. In der Herakles-Sage, soweit eine Moses-Sage, zeigt sich das „Lebenskraut“ wohl in den goldenen Äpfeln der Hesperiden[3]). Eine Vertretung der „Lebenskraut“-Episode durch Ratschläge für die Fahrt weiter in der Phineus-Jason-, einer Moses-, der Triton-Jason-, der Proteus-Menelaus-, einer David-Episode (o. S. 133), und schließlich auch vielleicht noch weiter in der Herakles-Moses-Sage, in welcher ein Meergreis, Nereus, dem Herakles den Weg weist, freilich nicht nach Hause, sondern zu den Hesperiden und den Hesperiden-Äpfeln hin, übrigens möglicherweise (s. o.) ja = dem Lebenskraut[4]). In der Triton-Jason-Sage erhält aber Jason von Triton nicht nur einen guten Rat, sondern auch eine Erdscholle, die aber nachher ins Meer geworfen, also ver-

1) Band I, S. 276. 2) Band II, unter „Odyssee“. Dort auch über Beziehungen zur „Paradieses-Sage“. 3) Band II, unter „Herakles“.
4) Eb., unter „Argonauten-Fahrt“, „Ilias“ und „Herakles“.

loren wird, somit auch ein gegenständliches Abbild des Wunderkrauts. Damit vergleicht sich in Odyssee I der Schlauch mit den Winden von Aeolus neben der Weg-Weisung durch Tiresias (o. S. 139). Zur Erdscholle vgl. vorläufig die Alexander-Sage: Band I, S. 804 Anm. 1.

Die Elisa-Sage zeigt das Lebenskraut aus dem Wasser, durch die Stelle in der Sage als solches gewährleistet, noch in dem Eisen, das einer der Jünger des Elisa als ein *Gilgamesch* ins Wasser fallen läßt, und das durch Elisa, jetzt als einen Xisuthros, wieder herausgeschafft wird[1]). Eine mit der Elias-Elisa-Sage verwandte Sage ist aber die von Ephraem Syrus, und in dieser findet sich noch, freilich mit etwas abgeänderter Funktion, die Schlange erhalten, die *Gilgamesch* auf der Heimreise von Xisuthros das „Lebenskraut“ wegnimmt, als eine Schlange nämlich, die einen dem Ephraem Syrus auf seiner Heimreise von seinem Xisuthros (Basilius, dem Großen) begegnenden jungen Mann durch einen Biß tötet[2]). Mit der Ephraem-Syrus-Sage nahe verwandt ist indes wieder ein Dschataka, nach dem ein Brahmane auf der Heimkehr von einer Bettel-Reise seinen Sack öffnet, zu einem Wasser hinabsteigt, um zu trinken, und nun eine Schlange den Duft der geschenkten Grütze in dem geöffneten Sack riecht, hineinkriecht und so das Leben des Brahmanen bedroht[2]). Und da haben wir ein geradezu überwältigend ähnliches Gegenstück zu der Schlangen-Episode im *Gilgamesch*-Epos, das über die Ephraem-Sage hinweg für unsere Analyse der Elisa-Sage zeugt! Zu Elisa-*Gilgamesch* als Xisuthros und seinem Jünger als *Gilgamesch* Band I, S. 679 f., o. S. 20 f., u. S. 141, und Band II, unter „Ephraem“, „Buddha“ und „Polykrates“.

In der Jesus-Sage fanden wir als Parallele zu der Eisen-Episode in der Elisa-Sage die Stater-Episode, und also diese Episode als Repräsentantin der „Lebenskraut“-Episode

1) Band I, S. 679 ff. Dort auch ein Erklärungversuch für den seltsamen Ersatz des „Lebenskrauts“ durch ein Beil.

2) Band II, unter „Ephraem“.

des babylonischen Epos: Petrus, als ein Ersatz für *Gilgamesch*, fängt auf Befehl Jesus-*Gilgameschs*, als eines Ersatzes für Xisuthros, einen Fisch mit einem Stater im Maul und gibt ihn wieder weg (um damit eine Steuer zu bezahlen)[1]. Hier ist ebenso wenig wie in der Eisen-Episode der Elisa-Sage noch eine Spur von „Lebenskraut“ oder Sicherung der Heimkehr da, nur der Wunder-Gedanke ist geblieben. Aber eine mit der Jesus-Sage nächstverwandte Sage ist die von Polykrates. Und hier entspricht dem Stater der Ring, den ein Fischer, || Petrus, fängt und seinem Herrn, || Jesus, bringt. Und der wirkt zwar nicht Leben oder Sicherheit, auch sein Verlust nicht Tod, wohl aber kündet, freilich gerade die Wiedererlangung des Ringes Unheil an[2]. Sonderbar, daß wohl auch in einem indischen Märchen dem „Lebenskraut“ bei Xisuthros ein Ring entspricht, zumal, da mit diesem Ring, mit Heilkraft gegen Gift, zu wechseln scheint eine Frucht gegen Alter und Tod[3]. Hat etwa der Ring, wie hier, so auch in der Polykrates-Sage als ein Talisman das Lebenskraut verdrängt? Zum Ersatz für einen *Gilgamesch* und zum Ersatz eines Xisuthros in der Xisuthros-Episode durch einen *Gilgamesch* auch in der Jesus-Sage s. Band I, S. 889 und o. S. 20 f.

In Band I, S. 766 ff. haben wir die Tobias-Sage zu analysieren versucht; wie ich heute sagen muß, vielleicht mit nur wenig Glück, aber dann entschuldbarer Weise: denn die vorhandenen äußerlichen Parallelen dazu sind zu wenig eindeutig. Indes könnten wir u. a. mit der a. a. O., S. 774 ausgesprochenen Ansicht, daß das von Tobias gewonnene Heilmittel für des kranken Vaters Augen ein „Lebenskraut“ vom Wohnsitz des Xisuthros sei, immerhin Recht behalten, vor allem im Hinblick auf die o. S. 139 berührten und unten S. 146 besprochenen Märchen vom Lebenswasser und dgl. S. auch u. S. 142 f.. In diesem Falle bliebe es dabei, daß der Begleiter des Tobias auf der Reise, auf der das Heilmittel

---

1) Band I, S. 888 f. 2) Band II, unter „Polykrates“.

3) Tawney, *Kathá Sarit Ságara,* I, S. 59 und II, S. 270. Dazu in einem späteren Bande.

gewonnen wird, wenigstens auch ein Schiffer des Xisuthros ist, mit dem zusammen *Gilgamesch* zu Xisuthros fährt, daß also die Reise auch eine Reise zu Xisuthros ist. Zu der Tochter Reguels, die Tobias auf dieser Reise heiratet, s. o. S. 46.

Zahlreich sind die Märchen nicht-israelitischen Ursprungs, in denen das „Lebenskraut“ des *Gilgamesch*-Epos auffallende Parallelen hat. In Nr. 6 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR erscheint es wohl in Gestalt von drei Äpfeln, die ein junger Mann von einer unsterblichen Jungfrau bekommen hat. Diese Jungfrau hat ihn jung erhalten, so lange er bei ihr war. Nun kehrt er heim, ißt den ersten Apfel und bekommt einen langen, weißen Bart, ißt den zweiten und wird schwach und kraftlos, ißt den dritten und stirbt. Es mag vor allem gesagt werden, wie sich in, oben S. 135 z. T. erwähnten, nicht-israelitischen, anscheinenden oder scheinbaren *Gilgamesch*-Sagen mit Bestimmtheit oder vielleicht das „Lebenskraut“ bemerkbar macht: In Nr. 47 der *Indianermärchen aus Nordamerika* (o. S. 135) schenkt der Xisuthros dem *Gilgamesch* Waffen; in der a. a. O. damit verglichenen Nr. 30 der *Südsee-Märchen* erhält der *Gilgamesch*, festverschnürt in einem Paketchen, eine wunderschöne Perl-Schale. Auf der Heimfahrt macht dieser *Gilgamesch*, einer ihm gewordenen Weisung entgegen, das Päckchen noch auf dem Meere auf, und nun stürzt sich eine ungeheuere Menge von Fischen und anderen Meertieren auf die Perl-Schale, das Boot versinkt, und der *Gilgamesch* wird von Haien in Stücke zerrissen. In Nr. 11 der *Indianermärchen* aus *Nordamerika* andererseits (o. S. 79) wünschen sich Besucher des Xisuthros eine Jagdmedizin und erhalten sie, ein anderer aber das e w i g e L e b e n, und wird zu S t e i n, um ewig zu dauern! Zu den Waffen und der Jagdmedizin, die Xisuthros schenkt, vgl. Nr. 5 und Nr. 17 der *Indianermärchen* aus *Südamerika* von KOCH-Grünberg. Nach dem erstgen. Märchen wird der Märchen-Held bei seinem Xisuthros, einem Laubfrosch, zuerst den Schwamm an seinen Armen los — wie *Gilgamesch* bei Xisuthros seinen „Schmutz“ — und erhält dann von ihm einen wunderbaren Pfeil, der alles trifft und ihm gewaltige Jagdbeute verschafft. Er darf aber

niemandem sagen, wie er zu seiner Jagdbeute gekommen ist. Eines Tages tut er es in der Trunkenheit doch, und nun ist der Pfeil verschwunden. Nach dem zweiten Märchen befreit ein Laubfrosch, interessanterweise *Adaba* mit Namen, Pfeile von Schwamm, und nun treffen sie jedes Ziel. Dann aber beleidigt die Schwester der Pfeil-Besitzer den Laubfrosch, der macht sich davon, und mit dem Jagdglück ist es aus. Und zu dem ewigen Leben als Xisuthros-Gabe vgl. Nr. 35 derselben Märchen-Sammlung: Der Märchen-Held kommt zum Sonnengotte, soll eine von seinen Töchtern heiraten und so ewig jung bleiben, übertritt aber ein Gebot und geht nun der Unsterblichkeit verlustig. In dem malaiischen Märchen Nr. 31 bei HAMBRUCH (vgl. o. S. 135) kommt der Held aus dem Himmel zur Erde zurück mit Zuckerrohr-Stecklingen und Bananen-Wurzeln, die er, damit sie üppig gedeihen, nur so auf die Erde werfen soll. Er pflanzt sie aber sorgfältig ein, und so wird nichts Besonderes daraus. Ist dieses Helden Besuch im Himmel ein *Gilgamesch*-Besuch bei Xisuthros, dann repräsentieren die Pflanzen das von *Gilgamesch* bei Xisuthros erhaltene und wieder verlorene „Lebenskraut“, ebenso wie der oben S. 138 erwähnte Zweig in der „Südsee-Odyssee“. In dem oben S. 135 erwähnten, offenbar verwandten südamerikanischen Märchen Nr. 38 bei KOCH-Grünberg vertritt ein von dem Märchen-Helden im Himmel entwendetes Maiskorn die Pflanzen des malaiischen Märchens. U. a.

Ohne Frage wird, wie auch einmal endgiltig über Verwandtschaft oder Nicht-Verwandtschaft der o. besprochenen Märchen mit dem *Gilgamesch*-Epos zu urteilen sein wird, das „Lebenskraut“ eine bedeutsame Rolle in der Märchen-Geschichte spielen.

Gilgamesch und die Tochter des Xisuthros.

Berosus erwähnt in seinem Sintflut-Bericht eine Tochter des Xisuthros, die mit diesem zusammen nach der Sintflut entrückt worden sei[1]), der Sintflut-Bericht im *Gilgamesch*-Epos

1) Chronica I, ed. SCHOENE, Sp. 21 f.

aber nicht. Und so brauchte man scheint's nach einer solchen Xisuthros-Tochter innerhalb einer außer-babylonischen *Gilgamesch*-Sage nicht auszuschauen. Nichtsdestoweniger finden wir eine solche z. B. in der, mit der vorder-asiatischen *Sul-Gilgamesch*-Sage verwandten indischen *Schaktidewa*-Sage[1]): *Schaktidewa-Gilgamesch* heiratet die Tochter des Fischer-Königs, eines Xisuthros, d. h. aber, wie alsbald hinzugefügt werden muß, nicht eine des vom *Gilgamesch* in der Xisuthros-Episode besuchten Xisuthros, sondern eine des in der *Schaktidewa*-Sage von diesem differenzierten Xisuthros der Sintflut. Aber in der Sage der siebenten Reise Sindbads heiratet der *Gilgamesch* Sindbad fraglos die Tochter des von ihm in einer Xisuthros-Episode aufgesuchten Xisuthros, und diese Sindbad-Sage ist fraglos von einer *Sul-Schumul*-Sage abhängig[2]). — Die genannten Sagen haben nun kein Abhängigkeits-Verhältnis zu israelitischen *Gilgamesch*-Sagen. Darum ist es bemerkenswert, daß auch israelitische *Gilgamesch*-Sagen eine Xisuthros-Tochter erkennen lassen. Eine solche fanden wir innerhalb der Josua-*Gilgamesch*-Sage wieder in der Buhlerin Rahab in Jericho, der Tochter eines Xisuthros der Flut (o. S. 84), deren zwei in den zwei (blutschänderischen) Töchtern Lots, eines Xisuthros der Flut, in der Abraham-*Gilgamesch*-Sage (o. S. 84); und ferner mußte als eine solche Xisuthros-Tochter bewertet werden die Buhlerin von Gaza in der Simson-Sage (o. S. 83f.) und die Tochter des alten Mannes von Gibea in der Sage vom Leviten (o. S. 84). Alle diese Xisuthros-Töchter erscheinen also in einer „Sintflut-Episode". — In der Thamar indes, der Schwiegertochter Judas, mit der dieser sich einläßt, indem er sie für eine Buhlerin hält, mußten wir eine von *Gilgamesch* nach der Flut getroffene Xisuthros-Tochter erkennen (o. S. 84). — Wiederum ist Moab das Xisuthros-Land der Moses-Sage (o. S. 132), das deren *Gilgamesch* aufsucht, und in Moab buhlen die Israeliten mit den Moabiterinnen, und ebenso in Moab ein

---

1) Ueber diese Band II, unter „*Schaktidewa*".

2) Band II, unter „Sindbad".

Israelit mit der Midianiterin Kosbi. Deshalb erschien es weiter gerechtfertigt, wenigstens in einer dieser Frauen eine Xisuthros-Tochter zu erkennen. Da die Midianiterin Kosbi als eine Tochter des *Ssur*-Zur, = „Fels“, der Tochter des *Schu'a*-Sua, ev. = „Fels“, in der Jakob-Sage zu entsprechen, diese aber die *Siduri* wiederzugeben scheint, so könnten die Moabiterinnen ein Gegenstück zu einer Xisuthros-Tochter sein[1]). — Endlich vermuteten wir in der Sunamitin, mit welcher der alte David sein Lager teilte, und von der unmittelbar vor der Gihon-Episode (o. S. 133) erzählt wird — der Gihon-Episode, die aus einer Xisuthros-Episode stammen soll (o. S. 133) —, abermals eine Xisuthros-Tochter: Diese „erkennt“ der alte David nicht, d. h. im geschlechtlichen Sinne, und Juda erkennt die vermutliche Xisuthros-Tochter Thamar nicht als die, welche sie ist. Und die Sunamitin ist aus Sunem, wo der Xisuthros der Elisa-*Gilgamesch*-Sage wohnt[2]).

Im Vorstehenden hätten wir also wohl eine Tochter des von *Gilgamesch* aufgesuchten Xisuthros nachgewiesen.

Die griechischen Sagen bringen hier nun schöne Bestätigungen für unsere Kombinationen. Zwar keine irgendwie ausschlaggebenden für die Moabiterinnen als Ersatz für eine Xisuthros-Tochter. Immerhin: Aeolus ist der Xisuthros von Odyssee I, einer Moses-Sage[3]). Und Aeolus hat sechs blutschänderische Töchter[4]). — Aber Odyssee II ist eine Jakob-Sage, und Alcinous, der Phaeaken-König, ist ein von *Gilgamesch* aufgesuchter Xisuthros, und er hat eine einzige Tochter, Nausicaa, die dem Odysseus begegnet, und zuerst von ihrer Familie[5]). — In der Vor-Achilles-Sage ist Peleus ein Juda und seine Gattin Thetis eine Thamar. Diese Thetis aber ist eine Tochter des Meergreises Nereus[6]), mit Xisuthros-Charakter (o. S. 139), welche ebenso wie dieser im Meere lebt, und erweist sich auch dadurch noch als Tochter des uralten durch eine

1) Band I, S. 130 und S. 264 f.
2) Eb., S. 515 f.; 658 f.
3) Band II, unter „Odyssee“.
4) Odyssee X, 6 f.
5) Band II, unter „Odyssee“.
6) Band II, unter „Vor-Achilles“.

Meerfahrt zu erreichenden Xisuthros, und mit sich zugleich die Thamar. Und dieser Charakter der Thamar wird dann auch durch die indische *Mahabharata*-Sage bestätigt, in welcher der Thamar die im Wasser lebende Schlangen-Königin *Ulupi* entspricht[1]). — Aber nicht nur die griechische und die indische Sage zeugen für Thamar als eine Xisuthros-Tochter, auch die Märchen treten dafür ein. Ich denke dabei an die vom Typus „Das Lebenswasser des Ka-ne“[2]), „Die Geschichte vom blinden König, der in den Westlanden wohnte“[3]), „Der kranke König und seine drei Söhne“[4]), „Das Wasser des Lebens“[5]) usw., denen eine Geschichte etwa folgenden Inhalts zugrunde liegt: Ein König ist krank (blind), sendet der Reihe nach seine drei Söhne aus, um ein Heilmittel (Wasser des Lebens, oder Früchte, auch anderes) zu holen. Die zwei ersten bleiben unterwegs zurück; dem dritten, dem jüngsten, gelingt es, das Heilmittel zu erlangen. In dessen Nähe ein schönes Mädchen, mit dem er sich vereinigt. Zurück mit Lebensmitteln. Damit steuert er unterwegs einer Hungersnot. Die zwei Brüder werden von ihm befreit und ziehen mit ihm heim, werfen ihn indes in einen Brunnen, aus dem er aber danach herausgeholt wird. Die zwei Brüder kommen mit dem Heilmittel nach Haus und heilen den Vater. Sodann macht sich das schöne Mädchen mit ihrem Sohne, den sie von dem Helden des Märchens hat, auf, um dessen Vater zu suchen, und dieser vermählt sich nun mit ihr, und die beiden werden ein Königspaar. Daß wir hier eine Jakob-Joseph-Juda-Geschichte haben, ist doch wohl unverkennbar. Denn aus dieser Geschichte ist als zugehörig heranzuziehen: Aussendung der Söhne Jakobs nach Ägypten, um Getreide zu holen; diese drei Tage lang in Ägypten gefangen gehalten, danach Simeon in Ägypten zurückbehalten; Juda liegt der Thamar bei; Joseph versorgt Ägypten und seine Familie mit Getreide; Joseph entläßt seine Brüder,

---

1) Band II, unter *Mahabharata*.

2) und 3) Hambruch, *Südseemärchen*, Nr. 69; *Mal. M.*, Nr. 43.

4) Ernst Meier, *Deutsche Volksmärchen*, Nr. 5.

5) Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, Jena, Nr. 39.

später Simeon allein aus der Haft; Joseph von seinen Brüdern, von denen dabei zwei der ältesten besonders genannt werden, in einen Brunnen geworfen, dann herausgezogen. Weiter ist zu vergleichen, daß in Juda-Thamar-Sagen, sei es die Thamar mit ihrem Sohne[1]), sei es der Sohn allein später seinen Vater aufsucht[2]). Somit ist unser Mädchen bei dem Wasser des Lebens oder sonst einem Heilmittel gewiß eine Thamar, und deshalb mag auch noch berücksichtigt werden, daß Juda der Thamar beiliegt in der Nähe von Enaim *(Enajim)*, d. i. „Zwei-Quellen". Nun wird man aber doch das „Lebenswasser" und anderes Heilendes nicht gern von dem „Lebenskraut" vom Wohnsitz des Xisuthros trennen wollen. Befindet sich somit eine „Thamar" beim Lebenswasser oder Derartigem, so ist die Thamar jedenfalls als ein Mädchen oder eine Frau vom Xisuthros-Lande anzusprechen. Mehr über unseren Märchen-Typus in Band III. — Endlich sollte der Gihon-Episode in der David-*Gilgamesch*-Sage die Szene zwischen Menelaus und dem Meergreise Proteus in der Menelaus-*Gilgamesch*-Sage entsprechen, Proteus aber ein Xisuthros sein (o. S. 133). Proteus hat jedoch eine Tochter, die Idothea, und der begegnet Menelaus, ehe er Proteus trifft, ebenso wie Odysseus der Tochter des Alcinous-Xisuthros, ehe er diesen trifft. Somit dürfte auch unsere Identifizierung der unmittelbar vor der Gihon-Episode auftretenden Sunamitin in der David-Sage durch die griechische Sage bestätigt werden.

Jedenfalls kennen israelitische *Gilgamesch*-Sagen eine Xisuthros-Tochter und ebenso, unabhängig davon, u. a. auch indische. Liegt hier somit kein Zufall vor, so beweist das doch wohl, daß beide Sagen-Gruppen entweder bezüglich ihrer Xisuthros-Episode nicht gerade auf u n s e r e m, sondern nur auf einem sehr nahe verwandten *Gilgamesch*-Epos beruhen oder neben ihm etwa auch noch eine Sintflut-Geschichte für sich mit einer Xisuthros-Tochter verwertet haben. Über eine Xisuthros-Tochter sonst in Volks-Erzählungen wäre viel zu sagen. Dazu in einem späteren Bande. Weil wir in den

1) Band II, unter „*Schakuntala*". 2) Eb., unter „Theseus".

vorhergehenden Abschnitten Nr. 31 von HAMBRUCHs *Malaiischen Märchen* und das verwandte südamerikanische Märchen Nr. 38 bei KOCH-Grünberg gestreift haben, darf noch wenigstens gefragt werden, ob die in diesen Märchen geheiratete Tochter *Palai*s und die des Königsgeiers aus dem Himmel im letzten Grunde eine — vor-epische? — Xisuthros-Tochter sind. Die letztere zeigt sich als ein „Schwanen-Mädchen“, wie z. B. ebenso die Tochter des Königsgeiers in der nahe verwandten Nr. 64 der gleichen KOCHschen Märchen-Sammlung. Ob die Beflügelung und Entflügelung himmlischer, auf der Erde heimisch werdender Wesen wenigstens a u c h das „Schwanen-Mädchen“ erklären?? Übrigens geben die in Märchen wie den eben genannten dem Helden vom Schwiegervater aufgetragenen schweren und doch — im Himmel! — spielend zu lösenden bezw. gelösten Arbeiten vielleicht ebenso, wenigstens a u c h, eine Erklärung für die Arbeiten in „Medea-Märchen“ an die Hand.

Die Zitierung von *Enkidu*s **Geist für** *Gilgamesch*[1]).

Diese ist in zwei israelitischen *Gilgamesch*-Sagen noch gut erhalten: in der Saul-Samuel-Sage als die Beschwörung von Samuel-*Enkidu*s Geist[2]) für Saul-*Gilgamesch* und in der Jesus-Sage als die Auferweckung von Jesus-*Gilgamesch*s Freund Lazarus-*Enkidu* durch Jesus-*Gilgamesch*[3]). Sonst aber ist die Toten-Zitierung für den ersten Blick unerkennbar geworden oder ganz verloren gegangen. Letzteres ist anscheinend in der Moses-Sage der Fall, ersteres in der Jakob-Sage. In unserer Jakob-Sage ist dafür das W i e d e r g e s e h e n w e r d e n des in den Brunnen geworfenen und von

1) Vgl. o. S. 115 ff.
2) Band I, S. 452 ff.
3) Eb., S. 972 ff.

Jakob-*Gilgamesch* für tot gehaltenen Joseph als eines *Enkidu* durch Jakob getreten[1]). Und die *Mahabharata*-Sage hat uns erkennen lassen (o. S. 115 f.), daß ein Rest von einem weiteren Ersatz dafür die — Absicht Rubens, des ältesten Bruders Josephs, ist, ihn aus dem Brunnen wieder herauszuholen. In zwei Samoa-Sagen, die mit unserer Odyssee, einer Moses- und einer Jakob-Sage, näher verwandt sind, und deren eine zu einer „Südsee-Odyssee" gehört, stirbt der Joseph-*Enkidu* wirklich, einmal in einem Strudel ertrinkend und einmal im Wasser erschlagen[2]), und in beiden Fällen wird der Joseph-*Enkidu* durch den *Gilgamesch* wieder dem Totenreich entrissen und wieder zu den Lebenden zurückgebracht. Zur Zitierung von Elpenors Schatten als einem eventuellen Gegenstück zum Wiederfinden Josephs s. Band II, unter „Odyssee". Wie sich der wieder lebende Joseph, also im letzten Grunde der zitierte Geist *Enkidu*s, in dem ägyptischen Brüder-Märchen, in Nr. 7 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR und in einem Märchen bei MAILATH, *Magyarische Sagen* usw., I, darstellt, sahen wir oben S. 118. Zu anderen Joseph-Märchen mit einer „Zitierung von *Enkidu*s Geist" s. Band III.

Odyssee I ist eine Moses-*Gilgamesch*-Sage[3]) und schließt ab mit einer Toten-Zitierung, ebenso wie das *Gilgamesch*-Epos. Daraus scheint sich zu ergeben, daß auch die Moses-Sage als Sondersage einmal eine Toten-Zitierung gehabt hat. Davon scheint nun auch die *Mahabharata*-Sage, aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer Moses-Sage am Schluß, noch einen Widerhall zu haben, in einer Höllenfahrt nämlich eines der Haupthelden des *Mahabharata*[4]). In Band II werden wir unter „Odyssee" die Möglichkeit zu begründen suchen, daß der Seher Tiresias, der dem Odysseus in der Unterwelt weissagt, dem weissagenden Seher Bileam im Schlußteil der Moses-Sage entspricht, und daß dieser deshalb einmal als Toter geweissagt hätte. Damit müssten wir eine in Band I, S. 272 ausgesprochene Vermutung fallen lassen, daß Bileam,

1) Eb., S. 280 f.
2) Band II, unter „Südsee-Odyssee".
3) Band II, unter „Odyssee".
4) Eb., unter „*Mahabharata*".

der in Moab auftaucht, vielmehr dem Schiffer des Xisuthros entspricht.

Die griechische Sage hat auch die Zitierung von Samuels Geist für Saul, aus der von *Enkidu*s Geist für *Gilgamesch*, erhalten, in dem Traumgesicht nämlich, das Agamemnon, ein Saul, von Nestor, einem Samuel, hat[1]). Eine Dublette dazu scheint es zu sein, wenn dem Agamemnon Poseidon in der Gestalt eines alten Mannes erscheint[1]).

Wir erwähnten oben S. 119, wie sich der Tod *Enkidu*s in ein paar nicht-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen darstellt. Dem entsprechend, daß er sich dort in einer Entführung einer Frau durch eine Höllen-Dämonin zur Hölle bezw. durch einen Dämon in sein Reich erhalten hat, zeigt sich die Zitierung von *Enkidu*s Geist in der *Sul-Schumul*-Sage als eine Zurückholung des entführten Mädchens aus der Hölle durch den *Gilgamesch Sul*, und in der durch siegreichen Kampf erzwungenen Befreiung der Gattin aus der Gewalt des Dämons durch den *Gilgamesch Rama*[2]). Die *Sul-Schumul*-Sage hat dabei noch deutlichst erhalten, wie der Geist *Enkidu*s von dem Höllengotte *Nergal* heraufbefohlen wird auf Bitten des Gottes *Ea*: Der Zauberer-König, dem *Ea* entsprechend, zu dem hin Xisuthros entrückt wird, eben dieser bittet den Teufel, die Geliebte des *Gilgamesch Sul* aus der Hölle zu entlassen, und der Teufel entläßt sie! Die Sindbad-Sage hat für die Abenteuer ihrer siebenten Reise eine *Sul-Schumul*-Sage benutzt, in welcher aller Wahrscheinlichkeit nach der *Enkidu* noch nicht zu einer geliebten Frau geworden war. Denn die Zitierung *Enkidu*s und die Befreiung der *Schumul* aus der Hölle stellt sich in der Sindbad-Sage wohl ohne Zweifel dar als die Befreiung eines Mannes aus einer Schlange, eines Mannes, der nun der Gefährte des *Gilgamesch* Sindbad wird[3]).

1) Eb., unter „Ilias“.

2) Band II, unter „*Ramajana*“ und „*Sul-Schumul*“.

3) Eb., unter „Sindbad“.

Assyrisch-babylonische Geschichte in der israelitischen Sage[1]).

Wie die babylonische Sage, insbesondere die *Gilgamesch*-Sage, in Israel heimisch geworden ist, und nun ein gewaltiger Teil der sogen. alt- und neutestamentlichen Geschichte sich dadurch als Sage erweist, daß er sich auf diese babylonischen Sagen als Entlehnungen daraus zurückführen läßt, so ist auch die assyrisch-babylonische Geschichte, und zwar im wesentlichen solche, die für Israel von Belang war und auf Israel einwirkte, in die israelitische Überlieferung eingedrungen, in Israel nostrifiziert worden. D. h. aber so, daß dabei assyrisch-babylonische Könige durch israelitische, und zwar gesamt- oder nord-, aber nicht etwa süd-israelitische, ersetzt worden sind. Wie das gekommen ist, brauchen wir hier nicht endgültig festzustellen. Möglich, daß durch die assyrische Oberschicht, welche infolge der Eroberung Nord-Israels durch die Assyrer im Jahre 722 ins Land hineinkam, Nord-Israel so stark assyrisiert wurde, daß wenigstens für gewisse Kreise die assyrische Vergangenheit zu dessen Vergangenheit, assyrische Geschichte zu dessen Geschichte wurde. Jedenfalls haben wir eine zweite Reihe von Parallelen zu israelitischen Überlieferungen, die es uns gestatten, solche als sagenhaft aus der Geschichte zu streichen. Wie diese assyrisch-babylonische Geschichte in der israelitischen Überlieferung als sogen. israelitische Geschichte wiederkehrt, zeigt folgende Tabelle:

1) Zum Nachfolgenden vgl. bereits Band 1, S. 551 ff. und 566 ff., sowie *Zeitschrift für Assyriologie* XXXV, S. 81 ff., mit allerlei längeren zu beachtenden Ausführungen, die wir hier nicht bringen können. Für alles dort Gesagte kann ich aber heute nicht mehr eintreten. Vor allem muß die *Gilgamesch*-Sage viel früher nach Israel gelangt sein, als ich in dem Aufsatze annehmen zu dürfen glaubte. S. Band II, unter „Brüder-Märchen".

Salmanassar III. (858—823)[1]) führt eine Reihe von Kriegen geg. Aramäer und deren Bundesgenossen: Ammoniter, Israeliten, Araber u., Ägypter' südlich bzw. südwestlich von Palästina, und andere; Hauptgegner ist dabei König *Dada-idri* (= Hadadezer) von Damaskus, danach *Hazailu* (Hazael) von Damaskus, ein anderer Gegner *Ba'sa*, Sohn des *Ruchubu*, von Ammon. — Als Truppenzahlen bei den Gegnern werden genannt 20000, 1200 und 700. — Für eine der Aramäer-Schlachten berichtet Salmanassar eine irgendwie herbeigeführte Gebrauchsunfähigmachung aller Wagen und Reitpferde der Feinde.

In einem dieser Kriege, im 18ten Regierungsjahre, Schlacht auf dem Berge *Saniru* (östlich vom nördlichsten Jordan) gegen Aramäer; Flucht der Aramäer nach der Hauptstadt Damaskus hinein; Damaskus wird belagert, der Belagerer zieht weiter, das feindliche Gebiet wird bis zum Hauran verwüstet, eine Eroberung von Damaskus jedoch nicht gemeldet[3]). Aber für das 21ste Regierungsjahr melden die Annalen des schwarzen Obelisks, die die Belagerung von Damaskus im 18ten Regierungsjahre verschweigen, eine Eroberung von „4 Städten" des Königs von Damaskus[4]).

David (‚um 1000')[2]) führt eine Reihe von Kriegen gegen Aramäer, Ammoniter, deren Bundesgenossen, Moabiter, Philister, Edomiter und Amalekiter, südlich von Palästina, vor allem gegen Aramäer, und dabei gegen Hadadezer, König von Soba, und die Aramäer von Beth-Rehob, auch gegen den König von Damaskus. — Als Truppen-Zahlen bei den Gegnern werden genannt 20000, 12000, 700 und 1700. — Für eine der Aramäer-Schlachten berichtet David eine Lähmung aller Wagenpferde der Feinde.

In einem dieser Kriege Schlacht bei Rabbath-bene-Ammon (östlich vom Jordan) gegen Aramäer und Ammoniter; Flucht der Ammoniter in (ihre Hauptstadt) Rabbath-bene-Ammon hinein; der Sieger zieht zunächst ab, danach verheert er das Land der Ammoniter und belagert Rabbath-bene-Ammon, das schließlich erobert wird.

---

1) Zu seinen Inschriften in der Hauptsache *Keilinschriftl. Bibl.* I, S. 128 ff.

2) S. zum folgenden 2 Sam. 8 und 10 ff.

3) III R 5 Nr. 6; s. RASMUSSEN, *Salmanassar den II.'s Indskrifter,* II, S. 56 ff.

4) Für das 21ste Jahr melden die Annalen des schwarzen Obelisks außer der Eroberung von vier Städten des Königs von Damaskus Tributlieferungen von Tyrus, Sidon und Byblos; III R 5 Nr. 6 spricht aber von solchen von Tyrus, Sidon und Jehu, und vorher von der Zerstörung zahl-

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 153.

Aufstand *Aschschur (m) udannin-aplu(i)*s, eines Sohnes Salmanassars, der aber niedergeworfen wird. — Ein anderer Sohn Salmanassars, *Schamschi-Adad* V., kommt zur Regierung[1]).

Aufstand Absaloms, eines Sohnes Davids, der aber niedergeworfen wird. — Ein anderer Sohn Davids, Salomo, kommt zur Regierung.

Einer der Gegner Tiglatpilesers III. (745 — 728)[2]) ist ein *Rassunnu (Rassunu)*[3]), König von Damaskus. — Dieser *Rassunnu* ist nicht in Damaskus geboren und eine andere Stadt ist sein „Vaterhaus", er ist also wohl ein Usurpator.

Einer der Gegner Salomos („um 950")[4]) ist ein Reson[5]), König von Damaskus. — Dieser Reson ist wohl nicht in Damaskus heimisch und ist ein Usurpator.

Ein anderer Gegner Tiglatpilesers ist ein König *Chanunu* von Gaza, im südlichen Palästina, der nach Ägypten flieht, danach zurückkehrt und auch ein Gegner Sargons, des 2. Nachfolgers Tiglatpilesers, wird.

Ein anderer Gegner Salomos ist ein Hadad von Edom, im Süden von Palästina, der zur Zeit Davids, des Vorgängers Salomos, nach Ägypten geflohen ist und nach Davids Tod in seine Heimat zurückzukehren wünscht und — wie LXX auch ausdrücklich angibt — in der Tat zurückkehrt. Noch ein anderer Gegner ist ein Jerobeam aus Ephraim, der vor Salomo nach Ägypten flieht, nach seinem Tode zurückkehrt und nun auch ein Gegner Rehabeams, des Nachfolgers Salomos, wird.

---

loser Städte bis zum Hauran, im Anschluß an den Sieg über den König von Damaskus und dessen Belagerung in seiner Hauptstadt im 18ten Regierungsjahre. Sind dies dieselben Ereignisse wie die ähnlichen auf dem schwarzen Obelisk für das 21ste Jahr berichteten, und sind sie etwa in III R 5 Nr. 6 hinter die vergebliche Belagerung von Damaskus hineingeschmuggelt, um deren üblen Eindruck zu verwischen??

1) *Keilinschriftl. Bibl.* I, S. 176 f.

2) Zu seinen Inschriften s. P. Rost, *Keilschrifttexte Tiglatpilesers III*, I.

3) Dafür kann an und für sich auch *Rasunnu* bezw. *Rasunu* gelesen werden (mit „weichem" s).

4) Zur sog. Geschichte Salomos 1 Kön. 2 ff.

5) Jedenfalls derselbe Name wird im AT sonst durch *Ressin* (hebräisch) und *Rason* u. s. w. (griechisch) wiedergegeben: 2 Kön. 15,37 usw.

Tiglatpileser empfängt Tribut von einem Könige *Chirummu* von Tyrus und 150 Talente Goldes von dem Könige *Metenna* von Tyrus.	Salomo empfängt von einem Könige Hirom von Tyrus Gold, soviel er wünscht, danach 120 Talente Goldes.
Tiglatpileser empfängt Tribut von zwei „Königinnen von Arabien", von denen jedenfalls die eine wohl in Saba zu Hause ist (von der einen u. a. Gewürze jeglicher Art).	Eine Königin von Saba, in Arabien, bringt dem Salomo Geschenke (u. a. Gewürze)[1].
Der König von Israel tritt an Tiglatpileser Städte in Nord-Galiläa ab[2].	Salomo tritt an Hirom Städte in Nord-Galiläa ab.
Tiglatpileser läßt Zedernbalken auch aus dem Libanon holen und erbaut sich ein „Fenster-Haus" nach Art eines Hittiter-Land-, d. h. Westland-Palastes, wohl als Teil eines größeren Palastes aus Zedernholz.	Salomo läßt sich Zedernstämme aus dem Libanon liefern und erbaut sich, soweit uns berichtet wird, als einziger israelitischer König ein Libanon-Wald-Haus aus Zedernholz.

Nach Salmanassar V., dem Nachfolger Tiglatpilesers III., kommt Sargon (722—706) als Usurpator auf den assyrischen Thron (vielleicht durch eine Empörung geg. Salmanassar V.).	Gegen Rehabeam, den Nachfolger Salomos, empört sich Jerobeam I. („933—912") und wird König von Nord-Israel[3].
Unter Sargon wird Nord-Israel dem assyrischen Reiche einverleibt[4].	Unter Jerobeams I. Führung reißt sich Nord-Israel von Gesamt-Israel los[3].
Einführung fremder Götter in Nord-Israel; Löwen töten die Leute des Landes, da dessen Gott Jahve nicht darin verehrt wird; ein Jahve-Priester nach Bethel geschickt, um für Jahve zu wirken[7].	Einführung von Götzendienst in Nord-Israel; ein Gottesmann von Jahve nach Bethel geschickt[5], ein Löwe tötet ihn nachher wegen seines Ungehorsams gegen Jahve[6].

---

1) In den *Mitt. d. Seminars für Orient. Sprachen, Berlin,* VII, I (1904), S. 117 ff. versucht FORKE nachzuweisen, daß eine Königin von Saba in einem Reise-Bericht eines chinesischen Königs erwähnt wurde, der von 1001 bis 946 vor Chr. regierte. Indes, selbst zugegeben, daß ihm der Beweis gelungen wäre — was m. E. nicht der Fall ist —, so würde damit nur erwiesen sein, daß auch zu der für Salomo in Anspruch genommenen Zeit eine Königin von Saba existiert hat. Aber das wäre für unsere Parallele bedeutungslos und würde auch ihre Bedeutung innerhalb der ganzen Parallelen-Reihe nicht abschwächen.

2) 2 Kön 15,29; ROST, a. a. O., S. 78 f., 6 ff.

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 155.

Sanherib, König von Assyrien (705—681), gegen Juda, schließt Jerusalem ein, erbaut Befestigungen und zwingt jeden, der aus der Stadt herauskommt, zur Umkehr („zur Rückkehr in sein Elend"); kehrt, ohne sein Ziel erreicht zu haben, nach Hause zurück; Hiskia, König von Juda, schickt Gold und Silber an Sanherib[1]).

Baesa, König von Nord-Israel („911—888"), gegen Juda, befestigt (erbaut) Rama, um es dem Könige Asa vonJuda unmöglich zu machen, Leute aus Jerusalem heraus- und wieder hereingehen zu lassen; Asa, König von Juda, schickt Gold und Silber an Benhadad, König von Damaskus; der fällt in Israel ein, und Baesa kehrt, ohne sein Ziel erreicht zu haben, nach Hause zurück[2]).

Nach einer Überlieferung empört sich gegen Sarakos (Sarax) *(=Sinscharrischkun)*, König von Assyrien, sein Feldherr Nabopolassar, verbrennt sich Sarakos in seinem Palaste, und wird nun Nabopolassar König von Babylonien[3]).

Nach Sarakos - *Sinscharrischkun* regiert, gleichzeitig mit Nabopolassar in Babylonien, noch einige Jahre lang *Aschschuruballit* in Haran[6]).

Gegen Simri, König von Nord-Israel („887"), empört sich sein Feldherr Omri und wird König von Israel; Simri verbrennt sich in seinem Palaste; neben Omri regiert Tibni [, dessen Bruder Joram erwähnt wird[4]),] noch einige Zeit lang[5]).

Diese Parallele wird nun bemerkenswerter Weise verlängert durch eine zwischen Amon, König von Juda („643—641"), seinem Sohne Josia, König von Juda („640—609"), und Necho, König von Ägypten („609—594"), einer- und Ahasja, König von Juda („842"), seinem Sohne Joas, König von Juda („836—797"), und Jehu, König von Israel („842—815"), andererseits:

3) 1 Kön. 12.

4) *Keilinschriftl. Bibl.* II, S. 54 f., 23 ff.; WINCKLER, *Keilschrifttexte Sargons*, I, S. 100 f. 23 ff. usw.; 2 Kön. 17.

5) Vgl. Amos 7,7 ff.! Dort in V. 10 ist aber Jerobeam II. gemeint!

6) 1 Kön. 13. 7) 2 Kön. 17.

1) *Keilinschriftl. Bibl.* II, S. 94 ff. 2) 1 Kön. 15.

3) Abydenus bei Eusebius, Chronica, Buch I, ed. SCHOENE, Sp. 35 ff.

4) 1 Kön. 16,22 nach der Septuaginta. 5) 1 Kön 16,16 ff.

6) JUL. LEWY in d. *Mitt. d. Vorderas.-Aegypt. Ges.* XXIX, 2, S. 74 ff.

Amon kommt 22 Jahre alt zur Regierung, regiert 2 Jahre, tut, was Jahve mißfällt, wird ermordet[1]).	Ahasja kommt 22 Jahre alt zur Regierung, regiert 1 Jahr, tut, was Jahve mißfällt, wird ermordet, nämlich von Leuten Jehus verwundet, und stirbt in Megiddo (s. links Josia)[2]).
Josia, Sohn des Amon, wird mit 8 Jahren König, wird in der Schlacht bei Megiddo (s. rechts Ahasja) verwundet und getötet[3]).	Joas, mit ähnlichem Namen wie Josia, Sohn des Ahasja, wird mit 7 Jahren König[4]).
Josias Kultusreform, Ermordung der „Höhen-Priester"; Bau am Tempel, Bestimmungen wegen der Tempelgelder, diese für die Arbeiter am Tempel bestimmt[5]).	Joas' Kultusreform, Ermordung eines Baal-Priesters; Bau am Tempel, Bestimmungen wegen der Tempelgelder, diese für die Arbeiter am Tempel bestimmt[6]).

Und danach endlich die Parallele zwischen Nebukadnezar, König von Babylon (604—562), und Joas, König von Israel („798—783"):

Nebukadnezar erobert Jerusalem, nimmt Zedekia, König von Juda, nachdem ihn sein Heer verlassen hat, gefangen und die Geräte des Tempels mit nach Babylon[7]).	Joas erobert Jerusalem, nimmt Amazia, König von Juda, nachdem ihn sein Heer verlassen hat, gefangen und die Geräte des Tempels mit nach Samaria[8]).

Bei Feststellung einer Abhängigkeit israelitischer Überlieferungen von babylonischen Sagen mußte es natürlich ausschlaggebend sein, wenn in jenen auftretende Parallelen zu Episoden in diesen eine gleiche oder wesentlich gleiche Anordnung und Folge zeigten, wie das ihnen jeweilig äußerlich Entsprechende. Und natürlich war es dabei wichtig, wenn die einzelnen Parallelstücke in den israelitischen Sagen zusammenhangslos hinter einander standen, ohne etwa kausal durch einander bedingt und von einander abhängig zu sein. Die oben zusammengestellten israelitischen Parallelen zu assyrisch-babylonischen Geschichts-Tatsachen zeigen nun aber bei ihnen eben dieses Verhältnis zu einander und zu

1) 2 Kön. 21, 19ff. 2) 2 Kön. 8f. 3) 2 Kön. 22, 1 und 23,29.
4) 2 Kön. 12, 1. 5) 2 Kön. 22f. 6) 2 Kön. 12.
7) 2 Kön. 25. 8) 2 Kön. 14.

diesen Geschichts-Tatsachen: Jene zeigen die gleiche zeitliche Folge wie diese, und die einzelnen Israelitica sind völlig unabhängig von einander. Es kommt hinzu, daß die einander parallelen Ereignisse in Israel bezw. in den Euphrat- und Tigris-Ländern in völlig gleichartiger Weise auf die einander entsprechenden Könige und Regierungen verteilt sind. Daß man, ohne schon etwas von diesen Parallelreihen zu ahnen, die Selbstverbrennung Simris als eine beachtenswerte Parallele zu der des Sarakos ansprechen durfte, und es sich nun auch hier zeigt, daß die parallelen Geschichten einen parallelen Platz in parallelen Reihen haben, nur nebenbei. Und auch nur nebenbei, daß ich ja schon 1906 in Band I die Könige David und Salomo den Königen Salmanassar III. und Tiglatpileser III. als Teilparallelen gegenüberstellen mußte, als mir von der Fortsetzung dieser Parallelen-Reihe bis zu Nebukadnezar und Joas hin noch nichts bekannt war!

Diese letztere Parallele, falls nicht rein zufällig, müßte uns damit rechnen lassen, daß noch nach der Zeit Nebukadnezars und dann möglicherweise lange nachher, als die Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems schon verblaßt war, babylonisch-judäische Geschichte zu israelitisch-judäischer sogenannter Geschichte umgebildet werden konnte. Das macht natürlich stutzig und scheint zu zeigen, daß die Parallelen-Reihe gelegentlich einmal ihren Spott mit uns treibt und nicht zu gleichmäßiger Beachtung zwingt. Möglich. Mit dgl. hat man immer zu rechnen. Indes — was wissen wir? Beweisen, daß die Parallele in der Überlieferung über Joas von Israel zu Nebukadnezar geschichtlich ist, können wir wenigstens vorderhand noch nicht. Und solange dieser Beweis nicht geliefert ist, bleibt die Überlieferung über König Joas von Israel einer Infizierung durch die Geschichte Nebukadnezars verdächtig.

Man wird nun fragen, wie sich diese neuen von uns festgestellten Entlehnungen zu „*Gilgamesch*“ stellen, vor allen Dingen fragen, ob wir uns etwa mit unseren obigen Zusammenstellungen vielleicht hie und da scheinbar selbst ad absurdum geführt haben, indem wir jetzt aus babylonisch-

assyrischer Geschichte ableiten, was wir etwa früher für „*Gilgamesch*“ erklärt haben. Als Antwort: Ja, im wesentlichen in drei Fällen: 1. Jerobeam soll als neuer König über Nord-Israel ein assyrischer Sargon sein, im ganzen aber ein israelitischer *Gilgamesch*, und, weil als solcher ein Befreier, bereits deshalb ein Usurpator sein[1]). 2. Davids Sohn Absalom soll als ein Aufständischer ein *Aschschur(m)udanninaplu(i)*, Sohn Salmanassars III., sein und als Feind Davids zugleich ein *Chumbaba*[2]). 3. Der Krieg Davids gegen die Hauptstadt der Ammoniter soll einer Salmanassars III. gegen Damaskus, Hauptstadt eines Syrer-Königs, sein und verknüpft sein mit einer Episode aus dem *Gilgamesch*-Epos, nämlich einer „*Ischtar-Gilgamesch*-Episode“, ja wohl auch noch mit der „Himmelsstier-Episode“[3]). Allein: Was die erste scheinbare Kollision anbelangt, so läßt sie sich durch die einfache Erwägung beseitigen, daß eine — ganz oder wenigstens z. T. — sagenhafte Überlieferung über eine Losreißung Nord-Israels unter Jerobeam dazu veranlassen konnte, gerade in Jerobeams Regierung Einzelheiten aus des neuen Königs und Eroberers Sargon Zeit hineinzutragen. Dabei könnte Ägypten als Ziel der Flucht Jerobeams aus der *Chanunu*s von Gaza zu Tiglatpilesers und Sargons Zeit stammen[4]). Zu Nr. 2, daß unsere neue Zusammenstellung in erfreulichster Weise Seltsamkeiten der Absalom-Sage erklärt und uns von einem Vorwurf künstlicher Konstruktionen befreit! Absalom sollte als Sohn eines *Gilgamesch* zugleich ein *Chumbaba* und ein Aufrührer gegen seinen Vater sein. Jetzt würde sich dieses auffällige Nebeneinander aus einer Vermengung der David-Sage mit assyrischer Geschichte erklären lassen! Zu Nr. 3 aber hierunter eine besondere Erörterung.

---

1) Band I, S. 209 ff. 2) Eb., S. 528 ff.

3) Eb., S. 492 ff.

4) Wenn dann die Verbringung des bedrohten kleinen Hadad von Edom gerade nach Ägypten (Band I, S. 221 f.) den gleichen Ursprung hat, und mit ihr die des bedrohten kleinen Jesus nach Ägypten (vgl. Band I, S. 824 ff.), könnte diese im letzten Grunde aus der — assyrisch-palästinensischen Geschichte stammen!

Anhang I.

Davids Ammoniter-Krieg und die Urias-Geschichte.

Daß Urias, der während des Ammoniter-Krieges auf einen Brief Davids hin von Joab vornan in einen Kampf gestellt und getötet wird, Geliebte der Ischtar repräsentiert, die von ihr unglücklich gemacht werden, und möglicherweise zunächst speziell ihren ersten oder doch ihren von *Gilgamesch* in seiner Tadelrede zuerst genannten Geliebten Tammuz, das kann nicht bestritten werden (o. S. 105 f.). In Übereinstimmung hiermit steht, daß auch in der ältesten uns erhaltenen Form einer „Urias-Geschichte“, allerdings nicht zu einer David-, sondern zu einer Jakob-Sage gehörig, nämlich im zweiten Teil des ägyptischen „Brüder-Märchens“, der „Urias“, „*Bata*“, getötet wird[1]). Von einem Kriege aber, während dessen ein daheim gebliebener David seinen Ehebruch begeht, und einem Kampfe eines an eben diesem Kriege teilnehmenden Urias weiß das ägyptische Brüder-Märchen nichts zu erzählen. Nach diesem Märchen schickt der Pharao eine Soldaten-Schar aus, um die Gattin *Bata*s für ihn, den Pharao, zu holen. Allein *Bata* tötet die Soldaten bis auf einen. Einer zweiten Schar gelingt es, die Gattin unter Mithilfe einer mitgesandten Frau, offenbar mit ihrem, der Gattin, Einverständnis, nach Ägypten zu bringen; und eine dritte Soldaten-Schar fällt die Zeder mit der Blume, auf der das Herz Batas liegt, schneidet die Blume ab, und *Bata* stirbt. In einem verwandten Märchen, LESKIEN, *Balkanmärchen*, Nr. 9, werden drei Schiffe ausgeschickt, das entsprechende Mädchen zu holen, aber der dem *Bata* entsprechende junge Mann bringt zwei von ihnen zum Kentern und das dritte entkommt. Da wird das Mädchen mit Hilfe einer alten Frau, aber gegen ihren Willen, entführt, nachdem dem *Bata* das Messer aus dem Bein gezogen ist, an das sein Leben gebunden ist, und er so seinen Tod gefunden hat. Ähnlich das verwandte Märchen bei JUNGBAUER, *Märchen aus Turkestan,* Nr. 5: Der König von

1) S. Band II, unter „Brüder-Märchen“.

Tschin-Matschin (China) zieht mit einem Heere vor die Stadt des *„Bata“*, um seine Gattin in seine Gewalt zu bringen. Diese Gattin schlägt die Feinde zurück. Aber eine alte Zauberin raubt dem *Bata* seinen Lebens-Dolch, also daß er stirbt, und bringt dann, aber wider deren Willen, die Gattin des *Bata* in die Gewalt des Königs von Tschin-Matschin. In Nr. 17 der *Lettischen Märchen* von BOEHM und SPECHT, ebenfalls verwandt, hat ein junger Mann für einen König den Feind mit Hilfe eines Feuerzeuges geschlagen, und soll dafür dessen Tochter haben. Aber statt seiner wird sie nun dem Sohne des feindlichen Königs zugesagt. Infolgedessen Krieg des siegreichen jungen Mannes gegen den Königssohn. Allein, ehe es zum Kampfe kommt, entwendet die Prinzessin dem jungen Manne sein Feuerzeug und gibt es dem fremden Königssohne, und nun wird der junge Mann mit seiner Streitmacht im Kampfe verbrannt. Diesem Märchen stehen näher AUG. VON LÖWIS OF MENAR, *Russische Volksmärchen*, Nr. 53, und ZAUNERT, *Märchen seit Grimm,* I, S. 196 ff. In dem ersten Märchen besiegt Ivan, der Meßnerssohn, die Türken, die Feinde des Königs Aliostrog, erhält dessen Tochter Kleopatra zur Frau und wird nach Aliostrogs Tode König. Später zieht der Türken-Sultan gegen ihn, Kleopatra spielt diesem das Schwert Ivans in die Hände, und nun gelingt es einem Pascha, Ivan zu töten, und Kleopatra schenkt dem Sultan ihre Gunst. In dem deutschen Märchen aber (dessen Anfang übrigens vielleicht mit dem des z. T. verwandten Märchens Nr. 6 der *Balkan-Märchen* von LESKIEN näher verwandt ist) macht den *Bata,* einen Schäfers-Sohn, ein König zu seinem General. Ein Nachbar-König zieht gegen diesen König, allein der Schäfers-Sohn schlägt alle Feinde mit seinem Zauber-Schwerte tot. Nun tritt die Tochter des feindlichen Königs in Tätigkeit. Sie läuft in das andere Lager hinüber, läßt sich gefangen nehmen, der Schäfers-Sohn nimmt sie bei sich auf, sie stiehlt ihm sein Schwert, bringt es ins Lager ihres Vaters, und nun wird das Heer des Schäfers-Sohnes niedergemetzelt, er selbst gefangen und in Stücke zerhackt.

Es leuchtet ein, daß in diesen Märchen vertreten ist 1. der zunächst erfolgreiche Kampf *Bata*s gegen die vom ägyptischen König ausgesandten Soldaten, und 2. sein auf Befehl des ägyptischen Königs durch Soldaten herbeigeführter Tod. Und es ist durchaus möglich, nein, wenn man den letzten Ursprung der *Bata*-Geschichte berücksichtigt[1]), mehr als wahrscheinlich, daß ein Krieg in den oben genannten „Brüder-Märchen" eine Weiterentwicklung ist aus einem Kampfe wegen der Frau, wie ihn das ägyptische Brüder-Märchen aufweist. Dafür spricht auch die noch weniger komplizierte Form von Nr. 48 und 49 der *Südseemärchen* von HAMBRUCH, in denen die „Frau des *Bata*" einfach von einem Diener dieses Königs für diesen geholt wird, ohne alles weitere. Vgl. auch z. B. Nr. 58 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR, in der die „Frau des *Bata*" ohne ihren Willen lediglich mit Hilfe einer alten Frau dem *Bata* entführt wird. Aus allen den o. besprochenen Erzählungen ergibt sich, daß die David-Sage mit ihrer Urias-Geschichte und Zubehör eine Sonderstellung einnimmt. In jenen Erzählungen wohl Kämpfe, wohl Kämpfe wegen der Frau, wohl Abspenstigmachung oder Raub der Frau in Abwesenheit des Gatten. Aber eine Hineinstellung einer Geschichte wie unserer Urias-Geschichte in einen Krieg, der völlig ohne ursächliche Zusammenhänge mit dieser Geschichte beginnt und endet, suchen wir in den anderen Erzählungen vergeblich. Und so stellt sich die Sachlage in der David-Sage als eine anscheinende Neuerung dar, die mit der eigentlichen Urias-Sage nur locker zusammenhängt und jedenfalls in der Ursage, der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, völlig ohne auch nur eine Keimzelle ist. Zu dem gleichen Resultat führt eine Musterung von Sagen, die direkt mit unserer Urias-Geschichte verwandt sind, verwandt nämlich als Abkömmlinge einer älteren Form von ihr; ich meine die Sagen von Agamemnon, Clytaemnestra und Aegisthus, von Cresphontes, Merope und Polyphontes, von Aruns Tarquinius, Tullia und Tarquinius Superbus, und von Horwendill, Geruth

1) Band II, unter „Brüder-Märchen".

und Fengo[1]). Denn zu den drei letzten Sagen gehört überhaupt kein Krieg, und mit der ersten ist zwar ein Krieg verbunden, nämlich der trojanische, aber nur insofern, als der Ehebruch des Ägisthus mit der Gattin Agamemnons statthat, während dieser fern von der Heimat vor Troja liegt, ähnlich also wie der Davids mit der Gattin des Urias!

Ohne daß es langer Erörterungen bedürfte, werden wir somit unbedenklich annehmen können, daß die Urias-Geschichte allein und für sich eine Parallele zu einem Teile der *Bata*-Geschichte ist und damit zu einem Teile der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode. Ja, sie ergibt sich anscheinend noch ganz deutlich als ein Einschub in den Ammoniter-Krieg oder, was dasselbe ist: der Ammoniter-Krieg erscheint als ein sekundärer Rahmen für sie: *Bata* ist auf der Jagd abwesend, als das Meer eine Locke von seiner Gattin nach Ägypten trägt, und der Pharao durch seine nach Salbe riechenden im Meere gewaschenen Kleider auf sie aufmerksam wird; in dem o. S. 159 f. erwähnten turkestanischen Märchen ist der *Bata* auf der Jagd, als die Gattin des *Bata* ihren Kopf im Flusse wäscht, der Fluß ein Haar von ihr wegführt, und dem Könige von Tschin-Matschin darüber berichtet wird; dieser Jagd entspricht eine Jagd in Nr. 9 der *Märchen aus Turkestan,* S. 134; in dem einen Ponape-Märchen badet die Gattin des *Bata* in einem Bach, und so fließt Öl von ihrem Körper in das Meer und gibt einem Könige Kunde von ihr; in dem anderen ist aber ihr Mann zum Fischen untergetaucht und verschwunden, als sie im Boote sitzend ihren Arm herabhängen läßt, Öl davon ins Wasser herunterrinnt, und zu einem Könige hingetragen wird. David erblickt aber Bathseba, als sie sich wäscht oder badet, derweilen ihr Mann fern von ihr im Kriege ist. Damit wird es ganz klar, daß hier erst die *Bata*-Geschichte beginnt und daß von der ganzen Handlung des Syrer- und Ammoniter-Krieges an sich nichts zur *Bata*-Geschichte gehört: Weil der *Bata* auf irgend einer Jagd abwesend ist, als der König von Ägypten

1) S. Band II, unter „Ilias", „Herakles", „Könige von Rom" und „Hamlet".

Kunde von seiner Gattin erhält, darum ist Urias in irgend einem Kriege, als David seine Gattin sich waschen sieht, und darum ist die Urias-Geschichte in eine, garnicht dazu gehörige, bestimmte Kriegs-Geschichte als in einen neuen Rahmen eingefügt worden. Diese ganze Kriegs-Geschichte ist nun aber nicht als eine *Gilgamesch*-Geschichte zu verstehen, und somit ist der Weg für deren Herleitung aus der Geschichte Salmanassars III. völlig frei.

Nun wissen wir aber von nichts, was wir aus Salmanassars Syrer-Kriegen mit der Erbeutung des Ammoniter-Götzen Milkom durch David zusammenstellen könnten. Und da diese auf die Urias-Geschichte mit der Tadelrede folgt, auf die Tadelrede aber, mit den dem Urias entsprechenden Geliebten der *Ischtar*, im *Gilgamesch*-Epos die Tötung des Himmels-Stiers, so mag die Erbeutung der Krone, eventuell einer Hörner-Krone Milkoms, gern ein Gegenstück zu der Erbeutung der Hörner des Himmels-Stiers[1]) verbleiben.

Anhang II.

Die Königin von Saba.

Nach o. S. 154 geht die Sagen-Gestalt der Königin von Saba auf Königinnen von Arabien in nach-salomonischer Zeit zurück, von denen wenigstens die eine vermutlich in Saba zu Hause ist. Bekanntlich hat sich die Sage in besonders wirksamer Weise der biblischen Königin von Saba bemächtigt, sodaß sie in der orientalischen Sage eine bedeutsame Rolle spielt. Über die Ausgestaltung ihrer Sage überhaupt zu reden ist hier nicht möglich. Hier sei nur vor allem auf eine m. E. besonders bemerkenswerte Erweiterung ihrer Geschichte die Aufmerksamkeit hingelenkt. Nach *Tha'labis Propheten-*

1) Band I, S. 500.

Geschichten[1]) stellt *Bilqis*, die Königin von Saba nach der arabischen Überlieferung, ihren Thron in die Mitte von sieben ineinandergeschachtelten Zimmern, aber Salomo gelingt es gleichwohl, ihn durch Engel herbeischaffen zu lassen, und danach heiratet er die *Bilqis*. Dies ruft den babylonischen Mythus von dem Gotte *Nergal*, dem Könige der Unterwelt und Herrn der Dämonen, und *Ereschkigal*, der Königin der Unterwelt, ins Gedächtnis[2]). Denn deren Wohnsitz in der Unterwelt ist nach einer Vorstellung von sieben Mauern umschlossen[3]), und sie wird von *Nergal* bezwungen und zu seiner Gattin gemacht; und Salomo ist ja nach jüdischer und arabischer Überlieferung auch ein Herr der Dämonen. Lebt somit auch dieser babylonische Mythus in der arabischen Sage von der Königin von Saba fort[4])?

Angesichts dieser Parallele zwischen Salomo und *Bilqis* und andererseits gerade den babylonischen Hades-Göttern, *Nergal* und der von diesem bezwungenen *Ereschkigal*, wird noch eine andere Parallele erwähnenswert: Salomo besucht die *Bilqis* nur alle Monate und bleibt dann jedesmal drei Tage bei ihr[5]). In der in Band II zu behandelnden arabischen Sage von *Sul* und *Schumul* aber heißt es, daß *Sul* sich verpflichtet, einmal in jedem Monat mit einer Dämonin aus der Hölle

---

1) Cairo, 1308, Asharije-Druckerei, S. 210 f. und 212. Vgl. Sure 27,20 ff. oder z. B. GÜNTHER RÖDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, S. 327 f.

2) S. UNGNAD, *Religion der Babylonier und Assyrer*, S. 149 f.

3) In „*Ischtar*s Höllenfahrt". S. UNGNAD eb., S. 142 ff.

4) Zu den 7 Mauern der babylonischen Unterwelt mit ihrer Königin im innersten Raume, die von dem in ihr Reich eingedrungenen Gotte *Nergal* geheiratet wird, vgl. Nr. 58 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR (S. 212 ff.): Rustem gelangt in eine tiefe Grube, sprengt unten nach der Reihe sieben eiserne Tore auf und befreit eine erste Jungfrau, dann nach Sprengung noch dreier weiterer Tore drei weitere Jungfrauen, von denen er später die letzte heiratet. Ebenso vergl. dazu KREUTZWALD, *Esthnische Märchen*, Nr. 9 (S. 128), wonach der Teufel das geraubte Donnergerät in der Hölle in eine Kammer „hinter sieben Schlössern" einschließt.

5) *Tha'labi* a. a. O., S. 212.

zu verkehren, die ihm vorher seine Geliebte in die Hölle hat entführen lassen. Und weiter muß hierzu auch genannt werden der Mythus von Pluto und Proserpina, nach dem die von Pluto geraubte Proserpina eine Reihe von Monaten bei diesem ihrem Gatten im Hades verweilen muß, während sie den übrigen Teil des Jahres bei ihrer Mutter auf der Erde lebt[1]).

ALBERT SCHOTT macht mich darauf aufmerksam, daß die in der *Bilqis*-Geschichte auftretenden Züge von dem Wiedehopf, der bei der Musterung der Vögel fehlt, dann mit der Kunde von dem Reiche der *Bilqis* erscheint und von Salomo zu dieser hingeschickt wird[2]), ja einer bekannten Märchen-Formel ähnlich sind, über die wir übrigens noch in einem späteren Bande zu reden haben werden[3]).

Unaufgeklärt muß bleiben, wie das Verhältnis zwischen der Ermordung des ersten Gatten der *Bilqis* durch sie[4]) und der Ermordung des südarabischen *Al-aswad* unter Mithilfe seiner Gattin noch zu Mohammeds Zeit oder im Anfang der Regierung Abubekrs[5]) zu denken ist. Ob diese Parallele mit den in Band II zwischen Mohammeds Vita und alttestamentlichen Sagen von David usw. festgestellten zusammenhängt, kann darum ebenso wenig aufgehellt werden.

---

1) GRUPPE, *Griechische Mythologie*, S. 1188 f.
2) *Tha'labi* a. a. O., S. 205 ff.
3) Vgl. vorderhand o. S. 78 und Band II, unter „*Schaktidewa*".
4) *Tha'labi* a. a. O., S. 207.
5) *Beladhori*, ed. DE GOEJE, S. 105 f.



1.
Absenker unserer biblischen *Gilgamesch*-Sagen.

Vor-Mohammed-, Mohammed-, Nach-Mohammed-Sagen und biblische Sagen von der Sintflut bis Rehabeam sowie die neutestamentlichen Kindheits-Geschichten Jesu.

I.
Mohammed-Sagen und Sagen von David, Salomo, Moses und Josua.

a.
Mohammed- und David-Sagen.

Als Mohammeds Ansehen und Einfluß den Koreischiten, seinen Verwandten, dem angesehensten der in Mekka vertretenen Stämme, bedrohlich zu werden schien, beschloß eine Anzahl von ihnen, den Propheten unschädlich zu machen. Sie bestellen Leute, die sich spät abends vor seinem Hause versammeln, um, nachdem er eingeschlafen, darin einzudringen und über ihn herzufallen. Aber, von dem Engel Gabriel gewarnt, befiehlt Mohammed seinem Vetter und Adoptivsohne Ali, sich von seinem, Mohammeds, Mantel bedeckt, statt seiner auf sein, Mohammeds, Lager zu legen, um vor-

1) S. hierzu schon JENSEN, *Wer war Muhammed? Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über „Muhammed und das Judentum, Geschichte und Sage"*. S. S. 1918. Als Manuskript gedruckt; JENSEN im *Islam* XII, S. 84 ff., „Das Leben Muhammeds und die David-Sage" (1922); und dazu HOROVITZ im *Islam* XII, S. 184 ff., „Biblische Nachwirkungen in der Sira".

zutäuschen, daß er, Mohammed, noch auf seinem Lager liege, entkommt dann unverletzt und ungesehen durch die Schar vor seiner Tür in die Wohnung seines zukünftigen Schwiegervaters Abubekr, des Vaters zweier Schwestern, der älteren, *Asma,* und der jüngeren, *Aïscha,* seiner Verlobten und zukünftigen Gattin, und verläßt das Haus wieder mit jenem zusammen durch eine kleine Fensteröffnung an der Hinterseite des Hauses. Die Mekkaner vor Mohammeds Hause, denen jemand sagt, daß dieser sein Haus verlassen habe, lassen sich durch den Anblick des Ali auf Mohammeds Lagerstatt wirklich zu dem Glauben verleiten, daß Mohammed noch auf seinem Lager liege, und erkennen erst am Morgen, daß sie sich haben täuschen lassen, und daß der Prophet auf und davon ist. Mohammed versteckt sich auf seiner Flucht mit Abubekr zusammen in einer Höhle unterhalb der Stadt auf dem Berge *Thaur*; indes Abubekrs Sohn Abdallah, also ein Bruder der zwei Schwestern, deren eine, die jüngste, Mohammeds zukünftige Gattin ist, bleibt nach einer Abmachung mit seinem Vater in der Stadt zurück, um den beiden in der Höhle abends mitzuteilen, was man über sie sage, und führt dies aus. Nach drei Tagen verläßt dann Mohammed die Höhle und gelangt über *Koba*, eine Vorstadt von Medina, nach Medina selbst, wo er danach sich und ebenso seine Familie und seine Anhänger, die vor und nach ihm von Mekka dorthin gekommen sind, ansiedelt. Medina wird nun sein dauernder Wohnsitz, von dem aus er im Laufe der Zeit die Herrschaft über einen großen Teil von Arabien gewinnt. So weit in der Hauptsache *Ibn-Hischam*[1]), der bekannteste Biograph Mohammeds. *Ibn-Sa'd (Ibn Saad)* ergänzt den Bericht durch eine erwähnenswerte Einzelheit[2]): Koreischiten kommen

1) S. 325 ff. der Ausgabe von WÜSTENFELD = I, S. 239 ff. der Übersetzung von WEIL. Vergl. *Ibn Saad*, her. von SACHAU, I, I, her. von HOROVITZ, S. 153 ff. und XV.

2) L. c. I, I, S. 154 und XV. Im folgenden berücksichtige ich für das Leben Mohammeds zumeist nur *Ibn-Hischam,* da das für unsere Zwecke ausreicht. Nur in besonderen Fällen, wo dieser versagt oder anderswo bemerkenswerte Varianten zu finden sind, ziehe ich auch *Ibn-Sa'd* und *Waqidi* (*Vakidi*) heran.

bei der Verfolgung Mohammeds zu seiner Höhle, sehen (alte) Spinngewebe an deren Eingang, schließen daraus, daß niemand in der Höhle sein könne, und kehren danach zurück. Derselbe erzählt, daß zwei von den Verfolgern am Eingang ein Wildtauben-Paar sehen und deshalb zu dem gleichen Schluße kommen.

Es gehört wirklich nicht viel dazu, um zu erkennen, daß diesem Ausschnitt aus dem Leben Mohammeds einer aus dem Leben Davids merkwürdig ähnlich sieht, die David-Geschichte nämlich von seiner Flucht aus dem Hause Sauls bis zu seiner Ankunft in Hebron[1]). Eine hierunter folgende Paralleltabelle zeigt dies ohne weiteren Kommentar:

Mohammed.	**David.**
Mohammeds Leben durch den in Mekka führenden Stamm der Koreischiten bedroht.	Davids Leben durch Saul, den in Gibea nahe bei Jerusalem residierenden König, bedroht.
Eine Anzahl Koreischiten lauern Mohammed nachts vor seinem Hause auf.	Leute Sauls lauern David nachts vor seinem Hause auf.
Mohammeds Vetter und Adoptivsohn Ali legt sich auf Mohammeds Lagerstatt und bedeckt sich mit dessen Mantel, um die Koreischiten zu täuschen; Mohammed aber entkommt unbemerkt zu seinem Freunde Abubekr, in dessen Hause sich auch dessen Tochter *Aïscha*, seine Verlobte, befindet.	Auf Davids Lagerstatt wird sein Hausgötze gelegt und mit einem Kleidungsstück bedeckt, um die Leute Sauls zu täuschen; David aber — vorher in sein und seiner Gattin Haus geflohen — entkommt unbemerkt zu dem ihm freundlich gesinnten Samuel.
Mohammed entflieht aus Abubekrs Haus — mit Abubekr — in eine Höhle nahe bei Mekka und versteckt sich darin.	David entflieht aus Samuels Stadt, kehrt in die Nähe von Gibea zurück und versteckt sich dort; und später versteckt er sich auf der Flucht vor Saul in einer Höhle.
Koreischiten kommen bei der Verfolgung Mohammeds zu der Höhle, glauben, daß Mohammed nicht darin ist, und so entgeht dieser ihnen, die danach wieder zurückkehren.	Saul kommt bei der Verfolgung Davids zu der Höhle, nimmt an, daß David nicht darin ist, und so entgeht dieser ihm, der dann wieder zurückkehrt.

1) 1 Sam. 19 f. und 24; 2 Sam. 2 ff.

Abubekrs Sohn Abdallah, ein Bruder zweier Schwestern, deren jüngste Mohammeds künftige Gattin ist, kommt zu den in der Höhle Versteckten hinaus und teilt ihnen mit, was man in Mekka über sie sagt.	Sauls Sohn Jonathan, ein Bruder zweier Schwestern, deren jüngste Davids Gattin ist, kommt zu dem vor der Stadt Versteckten hinaus und teilt ihm mit, was gegen ihn von Saul in der Stadt beschlossen ist.
Nach drei Tagen verläßt Mohammed die Höhle und setzt seine Flucht fort.	An einem dritten Tage verläßt David sein Versteck und nimmt seine Flucht wieder auf.
Mohammed gelangt — göttlicher Weisung gemäß — nach Medina und läßt sich dort, mit seiner Familie und seinen Anhängern, nieder.	David gelangt — göttlicher Weisung gemäß — nach Hebron und läßt sich dort, mit seiner Familie und seinen Anhängern, nieder.
Von Medina aus gewinnt Mohammed die Herrschaft über einen großen Teil von Arabien.	Von Hebron aus gewinnt David die Herrschaft über ganz Israel.

Mit dem in der obigen Tabelle Zusammengestellten sind übrigens die Parallelen zwischen Davids und Mohammeds Flucht noch nicht erschöpft. So kehrt das Fenster von Davids Wohnung, durch das er herabgelassen wird, in dem Fenster wieder, wodurch Mohammed und Abubekr des letzteren Haus verlassen, wie überhaupt, ebenso wie Samuels Stadt, auch Davids Haus, aus dem er entflieht und in dem seine Gattin bleibt, durch Abubekrs Haus repräsentiert wird, aus dem Mohammed entflieht und in dem seine Verlobte zurückbleibt. Ferner findet sich nebenbei das so charakteristische Motiv, daß Saul seine Notdurft in der Höhle verrichtet, in welcher der von ihm Verfolgte sich versteckt hat, zwar nicht in der oben behandelten Episode aus dem Leben Mohammeds, doch aber in einer zweifellosen Dublette dazu wieder[1]). In dieser Dublette treffen wir übrigens auch ein Motiv aus Davids Lager-Episode 1 Sam. 26 — dem Verfolgten fällt das Wassergefäß des Verfolgers in die Hände —, gewiß nicht ohne Zusammenhang damit, daß diese Lager-Episode Davids Höhlen-Episode in manchen Punkten ähnlich ist. Andererseits, das mag hier gleich gesagt sein, ist es nicht nur die Episode von Davids Flucht vor Saul,

1) Wellhausen, *Vakidi, Mohammed in Medina*, S. 225.

die in Mohammeds Flucht vertreten ist, sondern auch die Davids vor Absalom. Denn man wird, wenn man einmal den ungeheuer weitgehenden Parallelismus zwischen David und Mohammed erkannt hat, nicht daran vorübergehen können, daß die Ratsversammlung vor Mohammeds Flucht nach Medina[1]) eine mehr als zufällig erscheinende Ähnlichkeit mit der Beratung nach Davids Flucht vor Absalom hat[2]). Dabei ist der schließlich von der Ratsversammlung angenommene Rat *Abudschahl*s, den der Teufel billigt, ein Gegenstück zu dem von Absalom gebilligten Rat Ahitophels. Diese Verquickung zweier verschiedener Flucht-Geschichten mag begünstigt worden sein dadurch, daß in beiden ein Jonathan dem David heimlich Kunde über die ihm von seinem Feinde drohende Gefahr zuteil werden läßt[3]).

Auch ohne diese verschiedenen Diaspora-Parallelen müßte es völlig unbestreitbar sein, daß Mohammeds Flucht aus Medina nicht nur einfach eine interessante Parallele zu der Davids aus Gibea ist, die etwa gar dem Bastianschen Elementargedanken zugute käme, sondern mit ihr in ihrem ganzen Verlaufe genetisch verwandt ist, d. h. aber alsbald, daß sie, soweit ihr parallel, ungeschichtlich ist, einerlei ob etwa die Mohammed-Geschichte eine Schwester-Geschichte der David-Sage wäre, oder, was vielmehr ganz fraglos ist (s. unten), eine Tochter-Sage davon, und zwar, wie wir sehen werden, von unserer alttestamentlichen David-Sage ist. Eine Tatsache, die schon ganz allein für sich von gar nicht zu überschätzender Bedeutung ist. Denn es handelt sich um die Hidschra, jenes sogen. oder wirklich historische Ereignis, das die Geschichte des Islam so gewaltig beeinflußt und gelenkt haben soll. Von einer solchen Hidschra wüßten wir nunmehr eigentlich höchstens noch die nackte Tatsache und nichts mehr! Ich habe auf diese Parallelität

1) Wüstenfeld, S. 323 ff. = Weil I, S. 237 ff.
2) 2 Sam. 16,15 ff.
3) S. o. S. 4 und 2 Sam. 14,17 ff.

schon vor vielen Jahren aufmerksam gemacht[1]), ohne dafür auch nur den allergeringsten Resonanzboden gefunden zu haben. Und lange dauerte es übrigens, bis mich selbst diese vereinzelte Parallele in besonderem Maße interessierte. Gab es doch so viele andere, für uns alle sehr viel wichtigere, die mich in ihrem Banne hielten. Bis mir eines Tages fast plötzlich und völlig überwältigend die Erkenntnis aufflammte, daß, dies zunächst, der Verlauf des ganzen Lebens Mohammeds in seinen großen Zügen zu dem Davids eine Parallele bildet, eine Parallele, in der mit geringfügigen, dabei z. T. alsbald erklärbaren Ausnahmen die Parallelen in der David-Sage die gleiche Reihenfolge wie die entsprechenden Stücke in der Vita Mohammeds aufweisen. Ich zeige das hierunter in einer Tabelle, die aber in Ermangelung eines genügenden Raumes nur das Wichtigste bieten kann:

Mohammed.	**David (und Saul).**
[2]) ■ Ein Wahrsager kommt nach Mekka. *Abu-Talib*, Mohammeds Pflegevater, bringt diesen und andere — junge Leute — zu dem Wahrsager hin, damit er ihnen wahrsagt. Der sieht Mohammed an, wird dann aber durch etwas, d. h. wohl das Wahrsagen für die anderen jungen Leute, von ihm abgelenkt und befiehlt danach, ihm Mohammed [noch einmal] zu bringen; *Abu-Talib* aber, der sieht, wie verlangend der Wahrsager nach Mohammed ausblickt, versteckt diesen. Da wiederholt der Wahrsager seinen Wunsch, ihm Mohammed zu bringen: ihm sei eine große Zukunft bestimmt[4]).	Der Seher und Prophet Samuel kommt nach Bethlehem, lädt die Ältesten, dann auch Isai, Davids Vater, mit seinen Söhnen zum Opfermahle ein, und dieser bringt sie ihm, außer David, seinem Jüngsten. Nachdem ihm die sieben ältesten Söhne Isais vorgeführt sind, fragt er, ob das alle jungen Leute seien, läßt den Jüngsten, David, vom Felde holen und salbt ihn zum Könige über Israel[3]).

1) „Nöldeke-Festschrift", S. 987 Anm. 1; 1906!

2) Ein Block vor einem Absatz im folgenden hebt die genaue oder doch im wesentlichen genaue Übereinstimmung in der Reihenfolge der mit einander verglichenen Stücke hervor.

3) 1 Sam 16.

4) WÜSTENFELD, S. 114 f. = WEIL I, S. 86.

Vgl. die folgende Parallele, und zum Verstecken Mohammeds und Vermissen Davids 1 Sam. 10,21 ff.: Saul, der zum König ausgelost ist, hat sich beim Gepäck versteckt, wird vermißt und dann herbeigeholt.

■ Mohammed als junger Mann mit seinem Pflegevater *Abu-Talib* auf einer Handelsreise nach Syrien. In Bostra bei der Klause eines Mönches namens *Bahira*[1]) Aufenthalt. Dieser hat aus einem Buche Kenntnis von christlichen Dingen, sieht jetzt, wie man glaubte, Mohammed und den Baum, unter dem auch er sich niedergelassen hat, von einer Wolke beschattet u. s. w. (erkennt deshalb etwas besonderes in ihm, nämlich einen verheißenen Propheten) und lädt darum die Karawane, Knechte und Freie, zu einem Mahle bei sich ein. Alle kommen, nur Mohammed bleibt wegen seiner Jugend im Lager zurück. *Bahira* vermisst ihn und er wird nun herbeigeholt. Als der Mönch nach der Mahlzeit mit Mohammed allein ist, ..., fragt er ihn nach allerlei Anzeichen aus, an denen er (da der junge Mohammed sie aufweist) in Mohammed einen von ihm erwarteten Propheten erkennt, und sagt dem Pflegevater, daß seinem Pflegesohne Mohammed eine große Zukunft bestimmt sei[2]).

Saul als junger Mann mit einem Knechte seines Vaters auf dessen Befehl auf einer Streife, um verloren gegangene Eselinnen seines Vaters zu suchen. Sie kommen in die Stadt, wo der Seher und Prophet Samuel wohnt. Diesem ist vorher von Gott Saul angekündigt worden als ein von ihm zu salbender zukünftiger König von Israel. Samuel erblickt Saul, erkennt in ihm den ihm Angekündigten und lädt ihn mit dem Knechte zu einem (Opfer)mahle bei sich ein, nach welchem er sich mit ihm unterhält. Am anderen Morgen begleitet Samuel den Saul allein zur Stadtgrenze hin, salbt ihn, verkündet ihm das Königtum über Israel. Auf der Rückreise treffen verschiedene Zeichen ein, die Samuel dem Saul vorhergesagt hatte[3]).

Vgl. die vorherg. Parallele. — Zu Mohammed = Saul auch u. S. 10ff. — Zu *Bahira (Bachira)* = syrischem *Bachira* = Samuel vgl. vielleicht 1 Sam. 1,11 (Samuel ist ein

1) Über diesen *Bahira* — aber für uns unwesentlich — *Wensincks* Ausführungen in der *Enzyklopaedie des Islam*, Sp. 599 ff.

2) WÜSTENFELD, S. 115 f. = WEIL I, S. 86 f. Vgl. — nach HOROVITZ im *Islam* XII, S. 186 — HIRSCHFELD, *New Researches*, S. 22.

3) 1 Sam. 9 f.

Nasiräer, ein Gottgeweihter, dessen Haar nicht geschoren wird) und arab. *bahira* für eine gottgeweihte Kamelin, deren Haar nicht geschoren wird. — Zum Vermissen und Herbeiholen Mohammeds, der im Lager zurückgeblieben ist, vgl. die vorhergehende Parallele und auch wieder 1 Sam. 10,21 ff. — Eine unserer Geschichte ähnliche und gewiß mit ihr zusammenhängende Mohammed-Geschichte bei WÜSTENFELD S. 119 f. = WEIL I, S. 90: Mohammed im Auftrage seiner späteren Gattin *Chadidscha* mit einem ihrer Diener nach Syrien. Als er unter dem Schatten eines Baumes nahe bei der Klause eines Mönches Rast macht, fragt dieser den Diener, wer der Mann unter dem Baume sei, und sagt ihm, unter dem Baume habe nie ein anderer als ein Prophet Rast gemacht. Vgl. dazu unten. Über den Namen Nestor für den Priester ebenfalls unten.

■ Verlobung bezw. Verheiratung Mohammeds mit der *Aïscha,* der jüngeren von zwei Töchtern Abubekrs[1]).	Verheiratung Davids mit der Michal, der jüngeren von zwei Töchtern Sauls[2]).
■ Flucht Mohammeds aus Mekka nach Medina und Niederlassung dort.	Flucht Davids aus Gibea und Ankunft und Niederlassung in Hebron.

S. hierzu schon o. S. 3 f.

■ Nach allerlei ergebnislosen Streifzügen gegen die Mekkaner ruchloser, in hinterlistiger Weise von Mohammed veranlasster Überfall bei *Nachla,* in einem heiligen Monate, auf Leute, die in den Angreifern harmlose friedliche Pilger sehen mußten und darum keinen Angriff erwarten konnten. Ein Befehl zum Überfall nachher von Mohammed abgeleugnet[3]).	Nach langem Hin- und-herziehen auf der Flucht vor Saul, ohne daß es zum Kampfe kommt, treulose Überfälle Davids auf Gesuriter usw., Leute, die mit seinen Freunden, den Philistern, befreundet sind und sich deshalb solcher Überfälle nicht versehen konnten. Die Überfälle dem Philister-König Achis gegenüber mit Lügen abgeleugnet[4]).

Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Episoden wird wahrscheinlich gemacht dadurch, daß mit der *Nachla*-Episode

1) WÜSTENFELD, S. 1001 = WEIL II, S. 342.
2) 1 Sam. 18,27.
3) WÜSTENFELD, S. 423 ff. = WEIL I, S. 315 ff.
4) 1 Sam. 27.

eine zweite unlautere Handlung Mohammeds verknüpft ist, die sich mit einer anderen gemeinen Handlung Davids berührt, welche von diesem ebenfalls abgeleugnet wird:

Mohammed hat dem Führer bei dem Überfall einen Brief mitgegeben, in welchem er ihm den Überfall befiehlt, den er aber erst zwei Tage nach dem Aufbruch lesen soll[1]).

David gibt im Kriege gegen die Ammoniter dem Krieger Urias einen Brief mit, der dessen hinterlistige Unschädlichmachung im Kampfe befiehlt, ohne daß er davon weiß[2]).

■■ [3]) Kampf bei *Badr*. Mohammed zieht nach *Badr*, ihm entgegen ein Heer der Mekkaner; Mohammed selbst nimmt nicht am Kampfe teil.

[4]) Schlacht bei Gibeon. Davids Feldherr Joab und Abner, der frühere Feldherr Sauls und jetzige seines Sohnes Esbaal, gegeneinander nach Gibeon.

■ Die beiden Heere lagern einander gegenüber an den Quellen bei *Badr*, die Mohammed alle bis auf e i n e hat zuschütten lassen; das Wasser dieser einen Quelle wird in einem dafür angelegten Wasserbehälter gesammelt; an der Quelle ist also jetzt ein Teich.

Die beiden Heere lagern einander gegenüber an der Quelle[5]) bezw. an dem Teiche[6]) von Gibeon.

■ Von dem Mekkaner *Utba*, Sohne *Rabi'a*s, einem der Vornehmsten, werden drei Zweikämpfe veranlaßt, zwischen ihm, seinem Bruder und seinem Sohne, edlen Mekkanern, einer-, und drei Verwandten Mo-

Von Davids Gegenfeldherrn Abner werden Zweikämpfe veranlaßt, und zwar zwölf. Alle Kämpfer fallen. Danach wird Abner zuerst von Davids Neffen Asahel, sodann von Asahels zwei Brüdern Joab und

1) WÜSTENFELD, S. 423 = WEIL I, S. 315.

2) 2 Sam. 11.

3) WÜSTENFELD, S. 427 ff. = WEIL I, S. 318 ff. Zum Traume der *Atika* und dem *Dschuhaims* vor der Schlacht bei *Badr* (WÜSTENFELD, S. 428 f. und 437 = WEIL I, S. 319 f. und 326; WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 40 u. 45) als Abkömmlingen von dem Traume Richter 7,13 vor Gideons Midianiter-Schlacht s. v. MZIK in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.* XXIX. S. 371 ff. M ö g l i c h, daß v. MZIK mit seiner Kombination im Rechte ist. Das ist HOROVITZ' Meinung im *Islam* XII, S. 186. Ob das aber konsequent genannt werden kann im Hinblick auf HOROVITZ' Stellungnahme eb., S. 184 ff., gegen m. Aufsatz im *Islam* eb., S. 84 ff., und im besonderen eb., S. 185, gegen meine Gegenüberstellung eb., S. 87 und 88 f. von Gibeon-Schlacht und *Badr*-Schlacht??

4) 2 Sam. 2,12 ff.

5) So die Septuaginta.

6) So die hebräische Bibel.

hammeds, darunter seinem Onkel *Hamsa* und seinem Adoptivsohne Ali, andererseits[1]). Resultat: *Utba*, der die Zweikämpfe veranlaßt hat, verwundet einen der drei Gegner, *Ubaida*, welcher dann stirbt; wird selbst von den zwei anderen, *Hamsa* und Ali, getötet. Niederlage und Flucht der feindlichen Mekkaner; keine weitere Verfolgung; die zwei Heere kehren alsbald dorthin zurück, woher sie gekommen sind.

Abisai verfolgt, wobei einer von ihnen, Asahel, getötet wird. Später, wie im folgenden Kapitel des 2. Sam.-Buchs erzählt wird, wird Abner selbst von den zwei anderen Gegnern — oder Joab allein[2]) — getötet. Also Schlußresultat: Abner, der die Zweikämpfe veranlaßt hat, tötet einen von drei Brüdern und Verwandten Davids, wird aber selbst später von den zwei anderen getötet. Niederlage und Flucht des dem David feindlichen Heeres; keine weitere Verfolgung; die zwei Heere kehren alsbald dorthin zurück, woher sie gekommen sind.

Zu den drei Zweikämpfen in der Mohammed-Sage unten.

Von Mohammeds zwei ältesten Töchtern hatte dieser die älteste, *Ruqaija*, dem *Utba*, Sohne des *Abulahab*, seinem Vetter, in Mekka, versprochen; als aber die Mekkaner verlangten, daß dieser sie fahren ließe, gab er sie preis und sie ward dem Osman gegeben[3]).

Von Sauls zwei Töchtern hatte dieser die ältere, Merab, dem David versprochen, sie aber dann einem anderen, Adriel, gegeben[4]).

■ Die zweite Tochter, *Zainab*, hatte Mohammed dem *Abu-l-Assi*, gleichfalls in Mekka, gegeben. Der aber gab dem Verlangen der Mekkaner, sie fahren zu lassen, nicht nach. Nach der Schlacht bei *Badr* soll *Abu-l-Assi* — der gefangen genommen, aber freigelassen ist — seine Gattin *Zainab* an Mohammed zurückgeben. Er geht nach Mekka, sein Bruder macht sich mit *Zainab* auf den Weg nach Medina, wird aber von *Abu-Sufjan* dazu bewogen,

Die zweite Tochter, Michal, aber hatte Saul dem David gegeben, sie ihm indes nach seiner Flucht genommen und mit Paltiel verheiratet. Nach der Schlacht bei Gibeon soll Michal dem David zurückgegeben werden. Ihr Gatte, Paltiel, geleitet sie auf der Reise zu David, wird aber von Abner dazu gezwungen, umzukehren, und dieser bringt sie dann nach Hebron zu David[5]).

---

1) Der dritte, *Ubaida*, nach Wüstenfeld, S. 506 = Weil I, S. 369 ein entfernterer Verwandter Mohammeds.

2) 2 Sam. 3,27 und 30.

3) Wüstenfeld, S. 465 = Weil I, S. 347.

4) 1 Sam. 18,17 ff.

5) 1 Sam. 18,27; 25,44; 2 Sam. 3,13 ff.

mit ihr umzukehren. Nach ein paar Tagen wird sie jedoch nach Medina zu Mohammed gebracht[1]).

Danach wird *Abu-l-Assi* (auf der Rückkehr von einer Reise nach Syrien) durch eine von Mohammed ausgesandte Schar ausgeplündert, entkommt aber und flieht in Mohammeds Haus zu seiner früheren Gattin *Zainab*, die ihm Schutz gewährt. Mohammed verbietet ihr den intimen Verkehr mit ihrem früheren Manne, gibt ihm aber, nachdem er bald darauf Moslem geworden, seine Gattin wieder zurück[2]).

Den David (nachdem er von einem Zuge gegen die Philister zurückgekehrt war) hatte Saul töten lassen wollen, er entkam aber und floh in sein Haus zu seiner Gattin Michal. Saul hatte dann Leute ausgeschickt, die ihm auflauern sollten, aber mit Michals Hilfe war er entkommen. Danach war Michal dem David genommen worden, später aber ward sie ihm zurückgegeben[3]).

Zu dieser Mohammed-Geschichte als einer Teildublette zu o. S. 3 f. s. unten. Zu den zwei Töchtern Mohammeds als Dubletten zu den zwei Abubekrs s. o. S. 8 und unten.

■ *Silkan* und andere von Mohammed gedungen, um *Ka'b* zu ermorden. *Silkan* zu *Ka'b* in seine Burg, unter dem Vorgeben, Lebensmittel von (ihm kaufen zu wollen[4]).

■ Danach begeben sie sich nachts, als *Ka'b* in seinem Bette liegt, wieder zu *Ka'b*, gehen mit ihm aus seiner Burg herunter, unterhalten sich freundschaftlichst mit ihm, der völlig arglos ist, und einer von ihnen sticht ihm sein Schwert in den Unterleib, daß er stirbt. Meldung an Mohammed[4]).

Zwei Männer dringen in das Haus Esbaals, des Sohnes Sauls, ein, unter dem Vorgeben, Weizen holen (kaufen) zu wollen[5]), und töten ihn im Mittagsschlaf auf seinem Lager[6]).

+: Joab, von David herkommend, schickt Boten hinter Abner her, der ebenso von David herkommt, tut so, als ob er vertraulich mit ihm reden wolle, und nun wird Abner von ihm und seinem Bruder Abisai — oder von ihm allein — durch einen Stich in den Unterleib getötet. Meldung an David. David hat zuerst im Verdacht gestanden, daß er die Ermordung Abners veranlaßt hat[7]).

---

1) Wüstenfeld, S. 464 ff. = Weil I, S. 347 ff.

2) Wüstenfeld, S. 469 f. = Weil I, S. 350 f.

3) 1 Sam. 19,8 ff.; 25,44; 2 Sam. 3,13 ff.

4) Wüstenfeld, S. 551 f. = Weil II, S. 7 f.

5) D. h. nach unserem hebräischen Text. Ganz anders die Septuaginta, nach einer anderen Vorlage. S. dazu unten.

6) 2 Sam. 4,5 ff.

7) 2 Sam. 3,26 ff.

Vergleiche hierzu u. S. 15 die Ermordung *Salams* und die Esbaals. Zu *Ka'bs* Ermordung als einer Teildublette von *Salams* Ermordung und einer Teildublette von der Tötung *Utbas* s. u. S. 15 und o. S. 10.

■ ■ Schlacht am Berge *Uhud* (nördlich von Medina) mit Vorgeschichte[1]).

■ Die Mekkaner mit Verbündeten gegen Mohammed, lagern am Berge *Uhud*.

■ Gesicht Mohammeds, daß er auf eine Tötung mancher seiner Gefährten und eines seiner Verwandten deutet[3]).

■ Mohammed verzichtet vor dem Kampfe auf die Hilfe der mit Abdallah *Ibn-Ubaij* verbündeten unzuverlässigen Juden[5]).

■ Abdallah *Ibn-Ubaij* trennt sich vor dem Kampfe mit 1/3 der Leute, Heuchlern und Zweiflern, von Mohammed und kehrt zurück[7]).

■ Zuerst für Mohammed günstiger Stand der Schlacht am Berge *Uhud*. Dann stürzen sich Moslems auf die Beute im feindlichen Lager; Sklaven, die im Lager zurückgelassen sind, gefangen; einer muß den Moslems zeigen, wo sein Herr sein

[2]) Schlacht auf dem Berge Gilboa (im nördlichen Palästina) mit Vorgeschichte.

Die Philister gegen Saul, lagern bei Sunem beim Berge Gilboa.

Verkündigung des Geistes des gestorbenen Samuel an Saul, daß er geschlagen werden und mit seinen Söhnen fallen werde[4]).

Achis, der Anführer der Philister, verzichtet vor dem Kampfe auf die Hilfe des den anderen Philister-Fürsten verdächtigen Judäers David[6]).

Auf dem Zuge Davids gegen die Amalekiter (in den Tagen der Gilboa-Schlacht) bleiben von seinen 600 Mann 200, weil ermüdet, zurück[8]).

David schlägt die Amalekiter, nimmt ihnen ihre Beute wieder ab, nachdem ein von ihnen zurückgelassener ägyptischer Sklave ihm den Weg zum Lager der Amalekiter gezeigt hat. Niederlage Sauls (unmittelbar nach oder in den Tagen

---

1) Wüsteenfld, S. 555 ff. = Weil II, S. 10 ff.

2) 1 Sam. 28 ff.

3) Wüstenfeld, S. 557 f. = Weil II, S. 12. Zu diesem Gesicht für die Verkündigung durch Samuels Geist s. u. unter „Ilias“: Aus eben dieser Verkündigung Träume Agamemnon-Sauls.

4) 1 Sam. 28.

5) Horovitz, *Ibn Saad* II,1,27 = XVI f.

6) 1 Sam. 29,1 f.

7) Wüstenfeld, S. 559 = Weil II, S. 12 f

8) 1 Sam. 30,9 ff.

Geld hat, danach Umschwung und Niederlage Mohammeds[1]).

■ Mohammed mehrfach verwundet und eine Zeitlang für tot gehalten[2]). *Hamsa,* Mohammeds Oheim und Milchbruder, von einem Ausländer, dem abessinischen Sklaven *Wahschi* — der seines Herrn Oheim rächen will — angetroffen, wie er (über einen Uferrand) gefallen ist, und mit dem Speer getötet; seine Leiche durch Verstümmelung geschändet (indem seine Leber aus seinem Leibe gerissen wird und ihm Nase und Ohren abgeschnitten werden[3]).

■ Später kommt *Wahschi* zu Mohammed nach Medina, erzählt ihm, wie er *Hamsa* getötet habe, und Mohammed flucht ihm und stößt ihn von sich[4]).

von Davids Amalekiter-Zug und unmittelbar nach diesem erzählt).

Saul, Davids Schwiegervater, nach einer von zwei Überlieferungen, auf seinen Speer gestützt und von Schwindel (oder Krampf) erfaßt, von einem Ausländer, einem Amalekiter, Sohne eines amalekitischen Schutzgenossen, getötet, Saul, der früher die Amalekiter ausgerottet hat; seine Leiche geschändet (sein Kopf abgeschlagen).

Der Amalekiter, der Saul getötet hat, kommt zu David und erzählt ihm, wie er Saul getötet hat, und David verflucht ihn und läßt ihn niederhauen[5]).

Zum Abessinier für den Amalekiter s. unten. — Zur Blutrache, die zur Tötung *Hamza*s, || Saul, führt, s. unten S. 14 die Parallelsage. — Zur *Uhud*-Schlacht, || der Gilboa-Schlacht, hinter dem *Badr*-Kampf, || der Gibeon-Schlacht, s. unten.

Vgl. folgende Parallele zu Davids Amalekiter-Zug allein:

Ali von Mohammed zur Zerstörung des Götzen *Al-Fuls* ausgeschickt gegen Angehörige des Stammes *Taij.* Ein schwarzer Sklave eines Taijiten eingebracht, der dem Ali gegen das Versprechen, ihn nachher wieder freizulassen, den Weg zeigen muß.

David gegen die Amalekiter. Von seinen 600 Leuten bleiben 200, weil ermüdet, unterwegs zurück. Ein Ägypter, Sklave eines Amalekiters, eingebracht, der, gegen das Versprechen, ihn nicht zu töten noch auch seinem Herrn auszuliefern,

1) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 111; HOROVITZ, *Ibn Saad,* II,I,28 f. = XVII; vgl. WÜSTENFELD, S. 570 = WEIL II, S. 21.

2) WÜSTENFELD, S. 570 f. = WEIL II, S. 21 f.

3) WÜSTENFELD, S. 563 ff.; 581 f.; 584 = WEIL II, 16 ff.; 29 f.; 32; WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 133 f.

4) WÜSTENFELD, S. 565 f. = WEIL II, S. 18.

5) 2 Sam. 1,1 ff.

Die Übrigen bleiben im Lager zurück, die Reiter aber ziehen mit dem Sklaven weiter und überfallen die Niederlassung der Taijiten am Morgen[1]).

den Leuten den Weg zeigen muß. Des Morgens das Lager der Amalekiter überfallen[2]).

Vgl. ferner folgende anscheinende Parallele zum ganzen Leben Sauls:

■ Ein schmucker mekkanischer Jüngling, Sohn des *Hafß Ibn-Alachjaf,* ging einst nach *Dadschnan,* um eine verloren gegangene Kamelin zu suchen. Diesem begegnet der Häuptling der *Banu-Bakr, Amir Ibn-Jazid,* der seine Freude an ihm hat, dann aber, nachdem er sich weggewendet, dazu rät, den jungen Mann zu töten, falls etwa jemand an Mekkanern Blutrache zu nehmen habe. Dieser wird nun (in Ausübung der Blutrache für einen von den Mekkanern Erschlagenen) von einem der *Banu-Bakr* getötet; ein anderer Mekkaner — ein Bruder des Ermordeten — aber tötet nun wieder den *Amir Ibn-Jazid,* dreht dessen Schwert in dessen Leibe herum und hängt es nachts an den Vorhängen der Kaaba im Tempel zu Mekka auf. Infolgedessen fürchten die Mekkaner, als sie gegen Mohammed zur *Badr*-Schlacht ausziehen, die Rache der *Banu-Bakr*[3]).

Saul, der schönste junge Mann in ganz Israel, ging einst hin, um verlorene Eselinnen seines Vaters zu suchen. Er kommt zu Samuel, dessen Gunst er zunächst genießt, der sich hernach aber im Zorne von ihm trennt und dessen Geist ihm später den Tod verkündet. Saul, (welcher die Amalekiter ausgerottet hat) in der Gilboa-Schlacht von einem Amalekiter getötet; seine Leiche wird geschändet, seine Waffen werden in einem Tempel der Astarte niedergelegt. Danach wird der Amalekiter, der Saul tötete, auf Davids Befehl getötet[4]).

Zu dieser Parallele, worin anscheinend die *Badr*-Schlacht nach einem Ereignis, das || einer Episode aus der Gilboa-Schlacht, geschlagen wird, unten. — Zur Blutrache o. S. 13.

---

1) WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 389 f.; vgl. HOROVITZ, *Ibn Saad* II. I, S. 118 = XLI.

2) 1 Sam. 30,9 ff.

3) WÜSTENFELD, S. 431 f. = WEIL I S. 321 f.

4) 1 Sam. 9,2 ff.; 15,1 ff.; 28,1 ff.; 31,1 ff. und 2 Sam. 1,1 ff.

Graben-Krieg[1]). Belagerung von Medina durch die Mekkaner und die *Ghatafan,* ohne irgendwelche nennenswerte Kämpfe und Verluste auf beiden Seiten.

Mohammed fragt eines Nachts, wer in der Nacht ins feindliche Lager gehen und dort auskundschaften wolle, was der Feind mache. Da niemand sich dazu erbietet, wird *Husaifa* hingeschickt. Er gelangt ins Lager hinein, kommt an den Oberfeldherrn *Abu-Sufjan* hinan — hört, wie der den schleunigen Aufbruch befiehlt — und hätte ihn getötet, falls ihm nicht Mohammed verboten hätte, irgend etwas zu unternehmen, ehe er zu ihm zurückgekehrt wäre. Er kehrt zu Mohammed zurück; die Mekkaner und die *Ghatafan* aber ziehen ab, und Mohammed rückt ebenfalls ab und kehrt in die Stadt zurück[2]).

David und Saul lagern in der Wüste Siph einander gegenüber, ohne daß es zum Kampfe zwischen ihnen kommt.

David fragt Abimelech und Abisai, wer mit ihm ins Lager Sauls hinabgehen wolle. Im Gegensatz zu Abimelech erbietet sich Abisai dazu. Dieser gelangt mit David nachts in das Lager und in die Nähe Sauls und sagt nun zu David, daß er Saul töten wolle, aber David verbietet es ihm. Danach Gespräch zwischen Saul und David: Saul bittet David, zurückzukehren; und nun zieht David alsbald seiner Wege, und ebenso kehrt Saul heim und läßt von der Verfolgung Davids ab[3]).

Zum Becher in der Lager-Episode der David-Sage s. o. S. 4.

■ *Salam Ibn-Abi-L-huqaiq* ist nach *Chaibar* gezogen und wohnt jetzt dort. Mit Mohammed Erlaubnis fünf Männer nachts in sein Haus — wobei sie alle Haustüren verriegeln —, steigen zum Obergemach hinauf, fordern unter dem Vorgeben, Getreide (oder Lebensmittel) zu suchen, bezw. ein Geschenk zu bringen, Einlaß bei dem auf seiner Lagerstatt ruhenden *Salam* — schließen die Zimmertür zu — schlagen mit ihren Schwertern auf *Salam* los, bis er durch

Esbaal, Sohn Sauls, ist nach Mahanaim in Sicherheit gebracht worden und wohnt jetzt dort[4]). Zwei Männer dringen in das Haus Esbaals ein, unter dem Vorgeben, Weizen holen (kaufen) zu wollen, und töten ihn im Mittagsschlaf auf seinem Lager[4]).

---

1) Zur chronologischen Einordnung des Graben-Kriegs und der *Musstaliq*-Episode (u. S. 16) s. unten.

2) Wüstenfeld, S. 668 ff.; 682 ff. = Weil II, S. 93 ff.; 103 f.

3) 1 Sam. 26.

4) 2 Sam. 2,8; 4,5 ff.

einen Stich in den Unterleib getötet wird[1]).

Zu dieser Mohammed-Geschichte als einer Teildublette zur Ermordung *Ka'bs* (o. S. 11) s. unten. Die Spielform mit dem Vorwande, ein Geschenk zu bringen[2]), statt Getreide (oder Lebensmittel) zu suchen, das Obergemach und die Verschließung der Zimmertür deuten auf eine Kontamination mit Richter 3: Ermordung Eglons in Jericho. Zu *Chaibar* auch sonst für Jericho unten. — Unsere Episode nach *Ibn-Hischam* (WÜSTENFELD) und WEIL, zwischen Graben-Krieg und *Musstaliq*-Episode (s. sofort) eingeordnet, somit, da diese beiden, nach den ihnen im alten Testament entsprechenden Geschichten, zusammengehören und unsere Episode gleichfalls aus dem alten Testamente stammt, aber aus anderem Bereich wie jene, an unursprünglicher Stelle. *Vakidi* (WELLHAUSEN) bringt sie, statt zwischen den beiden anderen Episoden, v o r b e i d e n, also verhältnismäßig richtiger, und dabei absolut richtig hinter *Uhud* = Gilboa. *Ibn-Sa'd* (HOROVITZ) hat die Geschichte hinter *Musstaliq*-Episode und Graben-Krieg (II, I, S. 66 = XXVI).

Banu-Musstaliq-Episode[3]). Mohammed gegen die *Banu-Musstaliq*; diese geschlagen, ihre Frauen, Kinder und Habe erbeutet: 200 Weiber, 2000 Kamele, 5000 Schafe. Die Tochter des Häuptlings, *Dschuwairija,* Gattin des *Ubaid-Allah,* fällt *Thabit Ibn-Qais zu,* aber sie wird losgekauft und Mohammed bietet ihr die Heirat an. Als Mohammed nach Medina zurückkehrt, *Dschuwairija* der Obhut eines Hilfsgenossen übergeben, der sie ihm nachbringt, und er heiratet sie. Ihretwegen die Gefangenen freigegeben[4]).

Nabal-Episode. David gegen Nabal, der sich geweigert hat, ihm Lebensmittel zu liefern. Da bringen ihm Nabals Leute — im Auftrage seiner Gattin Abigail — 200 Brote, 2 Schläuche Wein, 5 Schafe, 5 Sea Röstkorn, 100 Rosinentrauben und 200 Feigenkuchen. So rettet sie Nabal und seinen Leuten das Leben. Als Nabal bald darauf stirbt, bietet David ihr die Heirat an. Seine Abgesandten bringen sie ihm, und er heiratet sie[5]).

1) WÜSTENFELD, S. 714 ff. = WEIL II, S. 125 ff.; WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 170 ff.

2) WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 170.

3) Zur chronologischen Einordnung dieser Episode unten.

4) WÜSTENFELD, S. 725 ff. = WEIL II, S. 134 ff.; WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 175 ff.; HOROVITZ, *Ibn Saad* II, I, 45 f. = XXI.

5) 2 Sam. 25,13 ff.

Hierzu als Ergänzung und Teildublette:

■ Sodann *Walid Ibn-Uqba zu den Banu-Musstaliq* geschickt, um die Steuer einzutreiben. Diese reiten ihm entgegen, um ihn zu ehren und die Steuer zu bezahlen, aber *Walid* meint, daß sie ihm feindlich begegnen wollen, und er kehrt mit leeren Händen um. Mohammed will einen Zug gegen sie unternehmen; da klärt eine Gesandtschaft der *Banu-Musstaliq* den Irrtum auf, und die Steuer wird entrichtet[1]).

David schickt 10 Leute zu Nabal, mit der Bitte, ihm Lebensmittel zu geben. Nabal verweigert sie ihm, und die Leute Davids kehren mit leeren Händen zurück. Nun zieht David gegen Nabal; da kommen ihm Nabals Leute mit Abigail entgegen und bringen ihm das Gewünschte[2]).

Bei *Waqidi* (WELLHAUSEN) und *Ibn-Sa'd* (HOROVITZ) folgt unmittelbar hinter der *Musstaliq*-Episode der Graben-Krieg (s. o. S. 16), bei *Ibn-Hischam* (WÜSTENFELD und WEIL) geht er ihr vorher. Im alten Testament die dem Graben-Krieg bezw. einer Begebenheit im Graben-Krieg entsprechende Geschichte unmittelbar hinter der der *Musstaliq*-Episode entsprechenden Geschichte, also in Übereinstimmung mit *Waqidi* und *Ibn-Sa'd*.

■■ Mohammed bricht mit einer größeren Schar von Männern nach der heiligen Tempelstadt Mekka auf, um die Besuchs-Wallfahrt, die *Umra*, auszuführen, macht aber nahe bei Mekka Halt und gibt seine Absicht auf. Letzter Grund: Mohammeds Kamel ist störrisch geworden[3]).

David bricht mit einem Heere auf, um die Bundeslade zur David-Stadt in der heiligen Tempelstadt Jerusalem hinaufzubringen, macht aber nahe dem Ziele halt und gibt seine Absicht auf. Letzter Grund: Die Rinder, die den Wagen mit der Bundeslade ziehen, sind störrisch geworden[4]).

■ Im nächsten Jahre führt Mohammed mit einer größeren Schar die Besuchs-Wallfahrt nach Mekka aus, zieht in Mekka ein und macht, drei-

Drei Monate später bringt David mit ganz Israel die Bundeslade zur David-Stadt in Jerusalem hinauf, im Eil- oder Tanzschritt, nur mit

1) WÜSTENFELD, S. 730 = WEIL II, S. 138.

2) 1 Sam. 25,1 ff.

3) WÜSTENFELD, S. 740 ff. = WEIL II, S. 145 ff. Vergl. das Niederknien von Mohammeds Kamel nach seinem Einzug in Medina? WÜSTENFELD, S. 336 = WEIL I, S. 246 f. Nach der Episode mit dem Kamel vor Mekka gemacht?

4) 2 Sam. 6,1 ff.

mal im Eilschritt, den siebenmaligen Umgang um die Kaaba im mekkanischen Tempel, dabei den Mantel auf die linke Schulter geworfen, also mit entblößtem rechtem Arm[1]).

dem Ephod umgürtet und sich so entblößend[2]).

■ Eroberung von Mekka durch Mohammed mit Kampf im Westen der Stadt, $7^{1}/_{4}$—$7^{1}/_{2}$ Jahre nach seiner Ankunft in seiner Residenz Medina[3]).

Eroberung von Jerusalem durch David 7 bezw. $7^{1}/_{2}$ Jahre nach seiner Ankunft in seiner Residenz Hebron[4]).

■■ Krieg Mohammeds gegen die *Hawasin*, darunter vor allem die *Thaqif* von der Stadt *Taïf* (unter *Malik Ibn-Auf)*. Entsendung eines Kundschafters zu den *Hawasin*[5]).

Krieg Davids gegen die Ammoniter, mit der Hauptstadt *Rabbat-bene-Ammon* oder Rabba. Gesandte zu den Ammonitern, die man für Kundschafter hält[6]).

■ Siegreiche Schlacht bei *Hunain*; das geschlagene Heer flieht nach *Taïf* hinein (mit dem Götzen *Allat* oder *Rabbat* = „Herrin")[7]).

Siegreiche Schlacht bei *Rabbat-bene-Ammon* oder Rabba (gegen König Hanon von Ammon); die geschlagenen Ammoniter fliehen nach *Rabbat-bene-Ammon* (mit dem Götzen Malkam-Milkom, = „König") hinein.

■ Mohammed belagert *Taïf*. Eine Anzahl Moslems, die der Stadtmauer zu nahe gekommen sind, durch Pfeile von der Mauer herab getötet[8]).

Joab, Davids Feldherr, belagert *Rabbat-bene-Ammon*. Eine Anzahl Israeliten, die der Stadtmauer zu nahe gekommen sind — darunter Urias —, durch Pfeile von der Mauer herab getötet[9]).

■ Während der Belagerung von *Taïf* außer einer anderen Gattin auch seine Gattin *Umm-Salama*, d. i. „Mutter des *Salama*", eine seiner von ihm bevorzugten Gattinnen, bei Mohammed[10]). — *Umm-Salamas*

Während der Belagerung von *Rabbat-bene-Ammon* Umgang und Heirat Davids mit Bathseba, der *em-Schelomo*, d. i. „Mutter Salomos", einer seiner von ihm bevorzugten Gattinnen[11]).—Der Bathseba früherer

1) Wüstenfeld, S. 788 f = Weil II, S. 178 f.
2) 2 Sam. 12 f.
3) Wüstenfeld, S. 816 ff. = Weil II, S. 199 ff.
4) 2 Sam. 5,5 ff.; 2,11.; 2 Kön. 2,11.
5) Wüstenfeld, S. 840 ff. = Weil II, S. 217 ff.
6) 2 Sam. 10.
7) Wüstenfeld, S. 846 ff. = Weil II, S. 222 ff.
8) Wüstenfeld, S. 869 ff.; S. 873; = Weil II, S. 240 ff.; S. 243.
9) 2 Sam. 10,9 ff.; 11,16 ff.
10) Wüstenfeld, S. 872 = Weil II, S. 242 f.
11) 2 Sam. 11,1 ff.

früherer Gatte, *Abu-Salama*, beim *Uhud* verwundet, hat am Zuge Mohammeds nach *Hamra*, nach der Schlacht beim *Uhud*, teilgenommen, sich auf dem Heimwege von Mohammed getrennt, um dann einen Monat daheim zu bleiben, und seine Wunde ausheilen zu lassen, ist darauf von Mohammed gegen die *Banu-Asad* geschickt worden, die gegen Mohammed ziehen wollten. Er kehrte ohne sonderliche Kampferfolge um und starb auf dem Heimwege an seiner Wunde vom *Uhud*. Nach etlichen Trauermonaten heiratete dann Mohammed dessen Witwe[1]).

Gatte, Urias, hat an der Belagerung von *Rabbat-bene-Ammon* teilgenommen, ist von David nach Hause gerufen, dann auf dessen Befehl von Joab in den Kampf geschickt und dabei verwundet und getötet worden. Nach der Trauerzeit heiratete dann David dessen Witwe[2]).

■ Mohammed hebt die Belagerung von *Taïf* auf[3]).

Nach der Schlacht bei *Rabbat-bene-Ammon* kehrt Joab nach Jerusalem zurück, ohne die Stadt erobert zu haben[4]).

■ *Malik Ibn-Auf*, Führer der *Hawasin*-Stämme — wozu auch die *Thaqif* von *Taïf* — in der Schlacht bei *Hunain*, nimmt mit Stämmen unter seiner Führung, im Unterschiede von den *Thaqif* von *Taïf*, den Islam an, unterwirft sich Mohammed und steht von nun an auf Mohammeds Seite gegen die *Thaqif*[5]).

Die Aramäer, die mit den Ammonitern verbündet waren, unterwerfen sich David und fürchten sich von nun an, den Ammonitern, mit der Haupstadt *Rabbat-bene-Ammon*, gegen David zu helfen[6]).

■ Die *Thaqif* von *Taïf* unterwerfen sich. Ihr Götze *Allat* (*Rabbat*) und dessen Schatz von Gold und Edelsteinen erbeutet[7]).

Rabbat-bene-Ammon erobert. Dessen Götze Malkam-Milkom mit seiner Krone aus Gold und Edelsteinen erbeutet[8]).

Zum Urias-Brief in der Ammoniter-Episode s. o. S. 8 f.

1) Wellhausen, *Vakidi*, S. 151 f.
2) 2 Sam. 11,1 ff.
3) Wüstenfeld, S. 876 = Weil II, S. 245 f.
4) 2 Sam. 10,14.
5) Wüstenfeld, S. 879 = Weil II, S. 247 f.
6) 2 Sam. 10,19.
7) Wüstenfeld, S. 914 ff. = Weil II, S. 273 ff.
8) 2 Sam. 12,26 ff.

■■ *Maslama-Musailima,* von den *Banu-Hanifa,* mit einer Huldigungs-Gesandtschaft seines Stammes zu Mohammed. Nach seiner Rückkehr wird er abtrünnig und gibt sich für einen Propheten wie Mohammed aus[1]).

Absalom zu David und versöhnt sich mit ihm. Hierauf geht er nach Hebron und empört sich gegen David[2]).

Fortsetzung und Schluß der *Maslama-Musailima*-Geschichte als eines Absalom unter Abubekr (vergl. unten):

■ Schlacht bei *Aqraba* in Zentralarabien, Flucht in einen großen Park, den „Park des Todes", ein furchtbares Gemetzel; *Maslama-Musailima* vom Schwert eines der Hilfsgenossen und dem Speer des Abessiniers *Wahschi* getroffen und (vielleicht) durch diesen getötet[3]).

Schlacht im „Walde Ephraim", Flucht derer um Absalom, ein furchtbares Gemetzel; Absalom von drei Speeren (?) Joabs durchbohrt, von zehn Waffenträgern Joabs getötet[4]).

Zu *Wahschi* in der *Maslama-Musailima*-Episode s. u. S. 61 f. — Zu dem Gegenstück zur Schlacht im Walde Ephraim, insofern es in die Geschichte Abubekrs aufgenommen ist, s. u. S. 37. — Zu einem anderen, verirrten, Stück der Absalom-Geschichte s. o. S. 4 f.

■ Befehl Mohammeds an *Usama,* einen Feldzug nach Südostpalästina zu unternehmen; letzte Aussendung durch Mohammed[5]).

Aussendung Joabs mit seinen Heerführern durch David nach Südostpalästina u. s. w.; letzte Aussendung durch David[6]).

■ Mohammed krank; wird von seiner jugendlichen Gattin *Aïscha* gepflegt[7]).

David altersschwach; wird von seiner jugendlichen Bettgenossin Abisag gepflegt[8]).

---

1) Wüstenfeld, S. 945 f. = Weil II, S. 298.

2) 2 Sam. 14.

3) Wüstenfeld, S. 566 = Weil II, S. 18. Vergl. *Beladsori,* ed. de Goje, S. 88 f.

4) 2 Sam. 18,6 ff.

5) Wüstenfeld, S. 999 und 1006 f. = Weil II, S. 340 und 344 f.

6) 2 Sam. 24,1 ff.

7) Wüstenfeld, S. 1000 = Weil II, S. 340 f.

8) 1 Kön. 1,1 ff.

■ Mohammed wird von Abubekr vertreten, den er (so Theophanes) zu seinem Nachfolger erwählt hat[1]).	David wird durch Salomo ersetzt, den er zu seinem Nachfolger hat salben lassen[2]).
■ Mohammed †[3]).	David †[4]).

So weit vom Leben Davids und dem entsprechenden Mohammeds.

Das darüber o. Gesagte mag noch durch die eigenartige Parallele zwischen dem zwiespältigen Charakter Davids und dem Mohammeds ergänzt werden. Dieser zeigt sich bei David in dem unehrlichen Verhalten gegen seinen Schützer, den Philister-König Achis, und in der Urias-Geschichte, bei Mohammed in der *Nachla*-Geschichte. Und da ist es nun bedeutsam, daß diese mit großer Wahrscheinlichkeit aus den zwei David-Episoden stammt (o. S. 8 f.). Für solche, die an sagengeschichtlichen Dingen ein allgemeines Interesse haben, sei nun noch hinzugefügt, daß nach o. S. 105 f. des Ergänzungs-Heftes der Verbrecher in der Urias-Geschichte ursprünglich von dem Könige David in den vorhergehenden David-Sagen verschieden war. Somit ist Mohammed zum Urheber des „Urias-Briefes" in der *Nachla*-Episode zunächst durch eine Übertragung aus der David-Sage, und weiter zurück durch eine Übertragung einer Untat von einem anderen als David auf diesen geworden!

---

b.
Mohammed- und Salomo-Sagen?

Wir haben o. S. 20 schon feststellen können, daß auch die Überlieferung von Mohammeds Nachfolger Abubekr noch

1) Wüstenfeld, S. 1008 f. = Weil II, S. 346 f.; Theophanes, Chronographia, rec. de Boor I, S. 333.

2) 1 Kön. 1,28 ff.

3) Wüstenfeld, S. 1011 = Weil II, S. 348.

4) 1 Kön. 2,10.

unter der Einwirkung der biblischen Erzählungen von David steht. Unmöglich scheint es andererseits nicht, daß auf Mohammed, eigentlich und in erster Linie einen David, einiges von dessen Nachfolger Salomo übertragen ist: Salomo heiratet die Tochter des Pharao von Ägypten[1]), Mohammed erhält aber von dem Herrscher von Ägypten die Koptin Maria geschenkt[2]). Die zahlreichen Tribut- und Huldigungs-Gesandtschaften gerade an Salomo[3]) lassen an die vielen Huldigungs-Gesandtschaften an Mohammed[4]) denken. Und mag man schon versucht sein, den Wiederaufbau der Kaaba gerade zur Zeit und unter Mitwirkung von Mohammed[5]) mit dem Bau des Tempels zu Jerusalem zu Salomos Zeit zu kombinieren, so reizt dazu ganz besonders die Überlieferung, daß dabei ein ausländischer, nämlich ein „griechischer" Baumeister mitgeholfen habe, dessen gestrandetes Schiff dafür das Bauholz lieferte; denn dabei muß man doch an den fremden König Hiram von Tyrus denken, der dem Salomo in Flößen Bauholz für den Bau des Tempels von Jerusalem schickte, und an den tyrischen Erzschmied gleichen Namens, der Erzarbeiten für den Tempel ausführte[6]). Allein über die Beweiskraft dieser Parallelen für eine tatsächliche Abhängigkeit der moslemischen Überlieferung von der biblischen wird man sich vielleicht ein endgültiges Urteil vorbehalten müssen. Unabhängig hiervon scheint, aber ist es schließlich vielleicht doch nicht, daß die Kaaba, das Allerheiligste des Tempels von Mekka, ungefähr ein Würfel und von etwa den Ausmaßen des Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel[7]) ist, das ein Gebäude von 20 Ellen im Kubus war[8]). Denn, steht eine ganz fundamentale Abhängigkeit der mohammedanischen heiligen Überlieferung von der israelitischen fest, also schon deshalb

1) 1 Kön. 3,1.
2) Wüstenfeld, S. 5; 121 = Weil I, S. 2; 91.
3) 1 Kön. 5,1 und 14; 10,1 ff.
4) Wüstenfeld, S. 933 ff. = Weil II, S. 288 ff.
5) Mittwoch, *Ibn Saad*, I, i, S. 93 ff = XII.
6) 1 Kön. 5,20 ff. und 7,13 ff.
7) *Enzyklopädie des Islam* II, Sp. 625.
8) 1 Kön. 6,20.

eine gewisse Identität beider, so könnten uns auch Beziehungen zwischen den Formen und Ausmaßen mohammedanischer und israelitischer Heiligtümer nicht überraschen. Dies nebenbei selbst dann nicht, wenn die Kaaba noch aus dem Heidentum stammte. Die mohammedanische Überlieferung will das ja übrigens nicht. Denn sie läßt die Kaaba zur Zeit Mohammeds — wenn auch freilich wieder — errichten.

Stellen wir also die Frage: Mohammed auch = Salomo? noch zurück. Eine ganz andere Frage oder vielmehr gar keine Frage ist es, vielmehr eine einwandfreie Tatsache, daß Mohammed auch erhebliche Stücke der vor-davidischen Überlieferung an sich gerissen hat. Es sieht z. B. so aus, als ob in der Überlieferung von ihm auch die Reisen der jedesmal 10 von 12 Söhnen Jakobs, dann die Reise Jakobs mit 70 Nachkommen nach Ägypten vertreten wären. Aber vorderhand müssen wir auch eine Erörterung hierüber vermeiden.

---

c.
Mohammed- und Moses-Josua-Sagen.

Dagegen muß auf anderes eingegangen werden. Wir werden weiter unten feststellen, daß in die vor-mohammedanische Überlieferung u. a. auch die Gestalten und Geschichten von Abraham, Isaak und Ismael, ferner von Jakob und Esau, und ebenso von Juda, Aufnahme gefunden haben, so zwar, daß Mohammed der Sohn eines Juda ist. Nicht unbegreiflich: denn Mohammed ist ein David und David stammt von Juda ab. So sehr begreiflich, daß uns eine genaue, aber davon gänzlich unabhängige, Parallele dazu

aus der griechischen Sage gar nicht zu erschüttern braucht: Achill, ein David, ist Sohn des Peleus, eines Juda[1]). Infolgedessen brauchten wir auch die Sagen zwischen der Jakob-Juda- und der David-Sage in der arabischen Sage gar nicht zu vermissen. Und sie sind zwischen ihnen auch nicht da, fehlen dort restlos, so speziell die Sagen von Moses und von Josua! Doch aber sind sie da, und zwar im Leben Mohammeds selbst, und dabei in einer einzigartigen und fraglos höchst auffallenden Weise vermischt mit den aus der David-Sage stammenden Episoden und Einzelheiten. Und weiter bemerkt man, daß Mohammed, soweit er ein Moses und ein Josua ist, in Mekka im wesentlichen einen Moses auf nicht-israelitischem Gebiet, in Medina im wesentlichen einen Josua auf israelitischem Gebiet, im Ost- und Westjordan-Lande, darstellt. Dazu die nachfolgenden Paralleltabellen, die dazu bestimmt sind, auf diese Tatsache ganz im allgemeinen hinzuweisen und sie zur Diskussion zu stellen. Indes können wir nicht für einen genetischen Zusammenhang aller einzelnen Parallelen in den Tabellen Bürgschaft leisten. Ganz im allgemeinen wird man aber erkennen müssen, daß man um einen Einfluß der Josua-Sage auf die Mohammed-Geschichte in wenigstens manchen Stücken schlechterdings ebensowenig herumkommt, wie um einen Einfluß der Moses-Sage, daß dabei die Tatsachen beider Beeinflussungen sich gegenseitig stützen und die so gut wie ganz gleiche Reihenfolge des Verglichenen in beiden Reihen einen unwiderleglichen Beweis für einen Zusammenhang des Verglichenen mit einander, jedenfalls im großen und ganzen, liefert. Die glatte Unmöglichkeit andererseits, die Moses- und Josua-Sagen irgendwo in der vor-mohammedanischen Sage nachzuweisen, dürfte dabei unwiderleglich zeigen, daß nicht ich mir die Parallelen aus den Fingern sauge, sondern daß sie, ebenso wie in anderem Zusammenhange nicht vorhanden, hier eben vorhanden sind.

1) U. unter „Vor-Achilles“.

Mohammed.

■ Mohammeds Mutter heißt *Amina* (*Aminatu*); er erhält eine Amme[1]). *Aminatu* entspricht der Form nach einem hebräischen *omenet*, „Wärterin" eines Kindes.

Moses und Josua.

Moses' Mutter wird als Amme (und Wärterin) für ihn angenommen[2]).

■ Mohammed kommt in das Haus seines Großvaters *Abdalmuttalib*, und nach dessen Tode wird sein Oheim *Abu-Talib* sein Pflegevater[3]).

Moses von der Tochter des Pharao adoptiert, kommt an den Hof des Pharao, seines Adoptivgroßvaters[4]). Nach dessen Tode[5]) herrscht normaler Weise dessen Sohn, Mosis Adoptivoheim, an dessen Hofe Moses zu denken ist.

■ Mohammed, der spätere Prophet, nachdem herangewachsen, kommt zusammen mit einem Diener seiner späteren Gattin auf einer Reise nach Syrien und macht nahe bei der Klause eines Mönches (Nestor) Rast. Dieser weissagt das Prophetentum Mohammeds, weil sich, wie er sagt, unter dem Baume, unter dem er Mohammed sitzen sieht, noch nie ein anderer als ein Prophet niedergelassen habe[7]).

Moses, der spätere Prophet, nachdem herangewachsen, kommt auf einer Reise nach Midian und macht nahe bei der Wohnung eines Priesters (Jethro) Rast. Dieser Jethro bekennt sich später zu der Religion Mosis, erkennt ihn somit als Propheten Jahves an[6]).

Vgl. o. S. 7. — Zu dem Diener in Begleitung Mohammeds mag man den in Begleitung Sauls vergleichen.

■ Mohammed heiratet dann nach Reisen in Ägypten und Palästina[8]) eine Frau (Kaufmannswitwe), *Chadidscha*, in Mekka, nicht allzu weit von dem Gebiet der Madianiter = Midianiter[9]).

Moses, von Ägypten herkommend, heiratet dann ein Mädchen, Zippora, in Midian[10]).

---

1) WÜSTENFELD, S. 100 f.; 103 ff. = WEIL I., S. 76 f. usw.; 77 ff.

2) 2 Mos. 2,1 ff.

3) WÜSTENFELD, S. 107; 114 u. s. w. = WEIL I., S, 81; 86 u. s. w.

4) 2 Mos. 2,10. 5) 2 Mos. 2,23. 6) 2 Mos. 2,16 ff. und 18,11.

7) WÜSTENFELD, S. 119 f. = WEIL I, S. 90.

8) Theophanes, Chronographia, rec. DE BOOR I, S. 333 f.

9) WÜSTENFELD, S. 120 f. = WEIL I, S. 90 f. — *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*[1], XIII, 57 ff. Mit der Gegenüberstellung von *Chadidscha* und Zippora behaupte ich nicht die Ungeschichtlichkeit der *Chadidscha* und ihrer Ehe mit Mohammed an sich. 10) 2 Mos. 2,12.

■ Für und vor Mohammed Offenbarung und Erscheinung des Engels Gabriel in der Gebirgs-Wüste des Berges *Hira*, nahe beim Gebiete der Madianiter - Midianiter. Befehl an ihn: „Lies (Trage vor)"!; Antwort: „Ich lese nicht". Zweimal wieder: „Lies!", und Antwort: „Ich lese nicht". Nunmehr: „Lies im Namen deines Herrn . . .", und jetzt liest Mohammed[1]). Dazu eine Offenbarung und Erscheinung, nachher oder vorher, bei einem Sidra-Baum, einem Judendorn- oder Lotus-Baum[2]).

Offenbarung und Erscheinung Gottes bezw. seines Engels für und vor Moses im feurigen Busch, wohl einem Sidra-Baum[2]), am Horeb in Midian, wobei Moses immer wieder kleinmütige Bedenken äußert. +: Später für Moses Gottes-Offenbarung und -Erscheinung und Offenbarung des von ihm dann vorgelesenen Gesetzes auf demselben Berge Horeb (oder Sinai)[3]).

Die Offenbarung auf dem Berge *Hira* empfängt Mohammed in einer Höhle. Er tritt dann aus der Höhle heraus, und nun sieht er den Engel Gabriel in gewaltiger Größe den Raum zwischen Himmel und Erde füllend. Ob hier die — nebenbei verwandte — Gottesoffenbarung vor Elias auf demselben Horeb (I Kön. 19,9 ff) mit hineinspielt?: Elias in einer Höhle; Gott ruft ihn an; er tritt aus der Höhle heraus und nun offenbart sich ihm Gott. — Zu den mit Gabriel gewechselten Worten: *„iqra"*, *„ma aqrau"* vgl. Jes. 40,6: *„qera"*, *„ma eqra"*.

■ Auswanderung einer Reihe von Anhängern Mohammeds über das rote Meer (nach Abessinien), um dort ihre Religion ungefährdet ausüben zu können; Verfolgung durch die Mekkaner bis ans Meer, doch werden die Flüchtlinge nicht eingeholt und entkommen[4]).

Auswanderung der Kinder Israel über das rote Meer (nach Osten hin), um in der Wüste ihrem Gotte zu dienen; Verfolgung durch die Ägypter bis ans Meer, doch werden die Flüchtlinge nicht eingeholt und entkommen[5]).

■ Mohammed heiratet zum zweiten Male, nämlich die *Sauda*, deren Name jedenfalls auf die schwarze

Moses heiratet zum zweiten Male (!), nämlich eine Äthiopierin oder Negerin[6]).

---

1) WÜSTENFELD, S, 152 f. = WEIL I, S. 114.

2) Sure 53,13 ff. Zum Baume am Horeb als einem Sidra-Baume s. VÖLTER in *Zeitschr. f. d. alttest. Wiss.* 37,126 ff.

3) 2 Mos. 3,1 ff. und 19,1 ff.

4) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 136 = XIV.

5) 2 Mos. 14,15 ff.

6) 4 Mos. 12,1.

Farbe einer Trägerin des Namens gedeutet werden konnte und „die Schwarze“ bedeuten kann, und die in Abessinien war[1]).

■ Mohammed mit *Said-Ibn-Haritha* aus Mekka heraus nach der Weinberg-Stadt *Taïf*, zu drei Brüdern, den Vornehmsten der Stadt. Aufhetzung vieler Leute gegen sie; sie werden aus der Stadt vertrieben und mit Steinen beworfen, fliehen in einen Garten der Brüder *Utba* und *Schaiba*, Söhnen eines *Rabi'a*, die ihm eine Traube abschneiden und bringen lassen; kehren nach Mekka zurück[2]).

Zur Zeit Mosis Josua mit Kaleb und 10 anderen Kundschaftern nach (der Weinberg-Stadt) Hebron, mit den drei Riesen, Brüdern und *Arba'*-Söhnen, ins „Trauben-Tal“, wo sie eine gewaltige Traube abschneiden; Rückkehr ins Lager, Murren der Israeliten, welche die zwei von den Kundschaftern, Josua und Kaleb, steinigen wollen[3]).

Rabi'a und *Arba'* konnten als zusammengehörig empfunden werden.

■ Mohammed langt mit seinem Nachfolger Abubekr in Medina, von jetzt ab seinem Wohnsitze, an, wo er später auch stirbt[4]).

Moses langt mit seinem Nachfolger Josua im Ostjordan-Lande, nunmehr zum Gebiet der Israeliten gerechnet, im besonderen in Moab, an, wo er später auch stirbt[5]).

Mohammeds Ankunft in Medina würde also (o. S. 24), wie die Davids in Hebron (o. S. 8), so die Mosis auf israelitischem Gebiete wiedergeben. Vgl. u. S. 30 zur Eroberung von Mekka.

■ Eine Araberin aus der Nähe von Medina von einem jüdischen Goldschmiede von den *Qainuqa* in Medina öffentlich unanständig behandelt; der Jude von einem Moslem erschlagen; Kampf gegen die *Qainuqa*; diese besiegt, sollen alle niedergemetzelt werden, werden aber auf Bitten *Abdallah Ibn-Ubaij*s begnadigt[6]).

Eine Midianiterin, also Landfremde, in Moab von einem Israeliten öffentlich herbeigebracht und gebraucht; beide von Pinehas getötet; Kampf gegen die Midianiter; diese besiegt, alles Männliche getötet, die Weiber und kleinen Kinder zuerst alle verschont, danach z. T. getötet, z. T. verschont[7]).

1) Wüstenfeld, S. 214; 242; 277 = Weil I, S. 159; 180; 206 und Mittwoch, *Ibn Saad*, I, i, S. 161 = XV.; Brockelmann, *Ibn Saad*, VIII, 36 = XXVII.

2) Wüstenfeld, S. 279 ff. = Weil I, S. 208 ff. und Mittwoch, *Ibn Saad* I, i, S. 141 f. = XIV.

3) 4 Mos. 13 f.

4) Wüstenfeld, S. 334 ff. = Weil I, S, 245 f.

5) 4 Mos. 22 ff.; 5 Mos. 34.

6) Wüstenfeld, S. 545 f. = Weil II, S. 3.

7) 4 Mos, 25,6 ff.; 31.

■ „Huldigung des Wohlgefallens" vor Mohammed in *Hudaibija* an der Grenze des (heiligen) Gebiets von Mekka, des Reiseziels, unter einem Baume, einer Samura-Akazie: „Ich gelobe mich dir zu allem, was du im Sinne hast"[1]).

Huldigung vor Josua in Sittim, d. i. „Akazien", an der Grenze des Landes (mit der heiligen Stadt Jerusalem), des Reiseziels: „Alles, was du uns befiehlst, wollen wir tun, und wohin du uns schickst, wollen wir gehn"[2]).

■ ■ Belagerung und Eroberung der Palmen-Stadt *Chaibar*[3]). Nach 6-tägiger Bekämpfung die Burg *Annathat* erobert[4]).

Belagerung und Eroberung der „Palmen-Stadt" Jericho. Nach 6-tägiger Belagerung und dabei täglichem Umgang um die Stadt erobert.

■ Die letzte der Burgen, *Annisar*, durch eine Handvoll Kies, von Mohammed geworfen, zum Einsturz und Versinken gebracht[5]).

Die Mauer wird durch Posaunenstöße zum Einsturz gebracht[6]).

■ Verbot, die Beute vor der Teilung zu verkaufen[7]). Befehl, alle Beute auszuliefern[8]).

Verbot, etwas von der, Jahve geweihten, Beute zu nehmen[9]).

■ Unter der Beute von *Annathat* eine rote Schnur[10]).

Die rote Schnur der Rahab in Jericho[11]).

■ *Kinana* hat den Stammes-Schatz nach der Eroberung von *Annathat* unter einer Ruine vergraben, dieser wird aber z. T. gefunden und *Kinana* dann wegen des Restes gefoltert und danach getötet[12]). Ein schwarzer Sklave Mohammeds hat ein Gewand von der Beute gestohlen, wird bei der auf die Eroberung von *Chaibar*

Achan stiehlt von der Beute Silber, Gold und einen babylonischen Mantel und vergräbt alles unter seinem Zelte. Bei der auf die Eroberung von Jericho folgenden Belagerung des benachbarten Ai *('ai)* (*'i* = „Ruine"). Entdeckung des Diebstahls. Achan durch das Los als Dieb ermittelt, gesteht den

---

1) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 254; WÜSTENFELD, S. 746 = WEIL II, S. 150.

2) Jos. 1,16 ff.

3) WÜSTENFELD, S. 755 ff. = WEIL II, S. 157 ff; WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 264 ff.

4) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 267 ff.

5) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 269; 276.

6) Josua 6.

7) WÜSTENFELD, S. 759 = WEIL II, S. 159.

8) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 281.

9) Josua 6,18.

10) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 284.

11) Josua 2,18 und 21.

12) WÜSTENFELD, S. 763 f. = WEIL II, S. 163.

folgenden Belagerung des benachbarten *Wadilkura* von einem (irrenden) Pfeil plötzlich getötet. Mohammed: „Jetzt verbrennt sein Gewand, das er aus der Beute der Moslems am Tage von *Chaibar* veruntreut hat, auf ihm im Höllenfeuer"[1]) oder: „Er brennt schon in der Hölle wegen eines Kleides, das er unterschlagen hat[2]).

Diebstahl ein; das Gestohlene wird in seinem Zelte vergraben gefunden; Achan mit seiner Familie gesteinigt und verbrannt[3]).

Zu *Chaibar* || Jericho o. S. 16. — Zum schwarzen Sklaven für Achan, den Nachkommen eines Serah, vgl. wenigstens den Kuschiten, d. i. Äthiopier oder Neger, Serah 2 Chron. 14,8. — Zum plötzlichen Tode des Diebs vgl. Apost. Kap. 5. — Zu Pfeil und Los vgl. z. B. das Lospfeil-(Maisir-)Spiel der alten Araber. — Zu zwei von der Beute von *Chaibar* unterschlagenen Schuhriemen (WÜSTENFELD, S. 765 = WEIL II, S. 164 und WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 292.) s. 1 Mos. 14,23. Dazu WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 281: Befehl, die Beute von *Chaibar* bis auf Nadel und Faden auszuliefern.

■ Siegreicher Kampf bei *Wadilqura,* nahe bei *Chaibar;* Eroberung der Stadt[4]).

(Nach Niederlage) siegreicher Kampf bei Ai, nahe bei Jericho; Eroberung der Stadt[5]).

Vgl. oben S. 28 f. zu *Chaibar* und Jericho, *Wadilkura* und Ai. — Ein Duplikat zum Kampf um *Wadilkura* und zweites Gegenstück zum Kampf um Ai die Niederlage von Moslems gegen Morriten von *Fadak* nahe bei *Chaibar* mit erfolgreichem Rachezug danach?[6]). Vgl. auch z. T. das Folgende?

Mohammed schickt *Said Ibn-Haritha* mit 3000 Mann über *Wadilqura*

Josua erkundet, daß 2—3000 Mann genügen, um Ai zu schlagen;

1) WÜSTENFELD, S. 765 = WEIL II, S. 164; ähnlich WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 292.

2) WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 282.

3) Josua 7,1 und 16 ff.

4) WELLHAUSEN, *Vakidi,* S. 292; WÜSTENFELD, S. 765 = WEIL II, S. 164.

5) Josua 8,1 ff.

6) WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 297 f.

nach *Mu'ta-Motus* (griechisch) gegen die Byzantiner. Man erfährt, daß die Feinde in gewaltiger Überzahl sind. Niederlage der Moslems[1]).

etwa 3000 Mann gegen Ai geschickt. Niederlage der Israeliten[2]).

■ Die *Chuza'a* haben einen Bundesvertrag mit Mohammed geschlossen, werden von den Bundesgenossen der Mekkaner, den *Bakr*, und Mekkanern überfallen, flüchten, werden belagert, beklagen sich bei Mohammed. Mohammed heimlich gegen Mekka, erobert es[3]).

Die Gibeoniten haben einen Bund mit Josua geschlossen, werden vom Könige von Jerusalem und seinen Bundesgenossen angegriffen und belagert, bitten Josua um Hilfe. Josua plötzlich gegen die Verbündeten, Sieg über sie[4]).

Nach o. S. 18 ist die Eroberung von Mekka || der Eroberung von Jerusalem durch David, nach der eben gebrachten Gegenüberstellung mit dem Siege Josuas auch über den König von Jerusalem zu kombinieren. Falls beide Gleichungen richtig wären, zeigten auch sie (vgl. o. S. 27 zur Ankunft Mohammeds in Medina), wie die Moses-Josua-Reihe mit der David-Reihe kombiniert wurde.

■ Wallfahrt unter Abubekrs Leitung nach Mekka, Verbot des Götzendienstes und Lossagung von den Götzendienern + Mohammeds Abschieds-Wallfahrt nach Mekka[5]).

Josua und das ganze Volk Israel vor seinem Tode nach Sichem, (Abschied vom Volk,) Verbot des Götzendienstes[6]).

■ Mohammed †[7]).

Josua †[8]).

---

1) Wüstenfeld, S. 791 ff. = Weil II, 180 f.; Theophanes, Chronographia, rec. de Boor, I, S. S. 335 f.

2) Josua 7,2 ff.

3) Wüstenfeld, S. 803 ff. = Weil II, S. 189 ff.; Wellhausen, *Vakidi*, S. 319 ff.

4) Josua 9,15 ff. und 10,1 ff.

5) Wüstenfeld, S. 919 ff. und 966 = Weil II, S. 277 ff. und 314; Wellhausen, *Vakidi*, S. 416 f. und 421 ff.

6) Josua 24,1 ff.

7) Wüstenfeld, S. 1011 = Weil II, S. 348.

8) Josua 24,29.

d.

Die Kindheits-Sagen von Mohammed und von Jesus.

Außerordentlich bemerkenswert ist es, daß die Vita Mohammeds zu all den sicheren Entlehnungen aus den alttestamentlichen Geschichten, von David vor allem, aber auch von Moses und Josua, dazu noch eine Bereicherung durch die neutestamentlichen Jesus-Geschichten erfahren hat[1]), und zwar in allererster Linie durch die Kindheits-Geschichten, die ich daher allein berücksichtigen will.

Mohammed.	**Jesus.**
■ Der *Amina*, Mutter Mohammeds, erscheint, wie sie schwanger ist, jemand und sagt zu ihr: „Du bist mit dem Herrn dieses Volkes schwanger . . . nenne ihn Mohammed (d. i. „Gepriesener")"[2]). Variante: „Du wirst einen Knaben gebären, den nenne *Ahmad* („Meistgepriesener"); der wird ein Herr der Welten sein"[3]).	Der Maria, Mutter Jesu, erscheint der Engel Gabriel und sagt zu ihr: „ . . . du wirst einen Sohn im Leibe empfangen und gebären und seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird groß sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben . . . ."[4]). Darauf begibt sich Maria zu Elisabeth, der Mutter Johannes des Täufers, die schwanger ist, und diese sagt zu Maria: „Gepriesen [seiest] du unter den Frauen und gepriesen [sei] die Frucht deines Leibes! . . . ."[5]).
■ Ein Jude zu Juden: „Heute Nacht ist der Stern *Ahmads* aufgegangen, „durch" den er geboren worden ist"[6]).	Der Stern von Bethlehem, unter dem der neugeborene Jesus-Knabe liegt.[7]) + Verkündigung des Engels an die Hirten: „Heute (Nacht) ist euch ein Retter geboren, welcher Christus, der Herr, ist . . "[8]).
■ *Abdalmuttalib,* dem die Geburt Mohammeds gemeldet ist, mit anderen in das Haus der *Amina* mit dem neugeborenen Mohammed[9]).	Hirten, denen vom Engel die Geburt Jesu verkündet ist, nach Bethlehem zu Joseph und Maria mit dem neugeborenen Jesus[10]).

1) Auch außerhalb des Lebens Mohammeds ist die Jesus-Sage vielleicht in die mohammedanische Überlieferung eingedrungen. Mir scheint es einer Untersuchung bedürftig zu sein, ob wir in der Sage von dem Bauhandwerker *Faimijun,* dem Urheber des Christentums im süd-

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 32.

■ *Abdalmuttalib*, der Großvater Mohammeds, bringt den eben geborenen Mohammed zur Kaaba im Tempel von Mekka und dankt Gott für ihn[1]).

Der alte Simeon nimmt den in den Tempel von Jerusalem gebrachten jüngst geborenen Jesus in seine Arme und preist Gott[2]).

■ Eine Frau vom Stamme *Sa'd* mit ihrem Manne, ihrem Säugling und anderen Stammesgenossinnen aus ihrer Heimat nach Mekka, dann zurück in ihre Heimat, mit ihr jetzt auch, als ihr zweiter Säugling, der kleine Mohammed[3]).

Maria mit ihrem Manne (und anderen Stammesgenossen) aus ihrer Heimat nach Bethlehem, mit dem Manne und ihrem Säugling Jesus nach Jerusalem, dann zurück in ihre Heimat[4]).

Zu Mohammeds Amme vergl. o. S. 25.

■ Als die Amme mit Mohammed, der zwei Jahre alt ist, von Mekka zurückkehrt, trifft sie auf abessinische Christen, und diese fragen sie nach dem Knaben und sagen ihr, sie wollten den Knaben zu ihrem Könige bringen; sie wüßten, daß er eine große Zukunft habe. Sie rettet ihn nur schwer vor ihnen. Mit infolge dieser Begebenheit bringt die Amme das Kind nach Mekka zurück[5]).

Aus dem Osten kommen Magier nach Jerusalem, um den, wie sie wissen, jüngst geborenen König der Juden zu sehen, werden vom Könige Herodes nach Bethlehem geschickt, um nach ihm zu forschen, finden das Jesus-Kind und beten es an. Jesu Eltern fliehen mit ihm nach Ägypten, um später zurückzukehren und in Nazareth zu wohnen. Herodes läßt alle Knaben bis zu zwei Jahren

---

arabischen Nedschran (Wüstenfeld, S. 20 ff. = Weil I, S. 14 ff.) eine Jesus-Sage zu erkennen haben. Dabei könnte dessen Jünger *Ssalih* im letzten Grunde identisch mit dem aus dem Koran bekannten *Ssalih*, dem Propheten der Thamudäer (Sure 7,71), sein. S. u. unter „Buddha".

2) Wüstenfeld, S. 102 = Weil I, S. 77.

3) Mittwoch, *Ibn Saad*, I, 1, S. 97 = XII; vergl. eb. S. 61 = X.

4) Lukas 1,26 f. 5) Lukas 1,39 ff..

6) Wüstenfeld, S. 102 = Weil I, S. 77.

7) Matth. 2,2 und 9.

8) Luk. 2,8 ff.

9) Mittwoch, *Ibn Saad* I, 1, 64; vgl. Wüstenfeld, S. 103 = Weil I, S. 77.

10) Luk. 2,8 ff.

---

1) Wüstenfeld, S. 103 = Weil I, S. 77.

2) Luk. 2,25 ff.

3) Wüstenfeld, S. 103 f. = Weil I, S. 77 ff.

4) Luk. 2,1 ff.

5) Wüstenfeld, S. 105 und 107 = Weil I, S. 79 und 81.

■ Die Amme kommt mit dem kleinen Mohammed nach Mekka, um ihn der Mutter zurückzubringen, und verliert ihn in der Menschenmenge. *Abdalmuttalib* betet deshalb bei der Kaaba. *Waraqa* und ein anderer finden ihn, bringen ihn dem *Abdalmuttalib*, und dieser umkreist, für ihn betend, mit ihm die Kaaba (im Tempel) und bringt ihn seiner Mutter[2]).

in Bethlehem und dessen Umkreis töten[1]).

Die Eltern des jungen Jesus mit ihm nach Jerusalem, verlieren ihn auf der Heimreise, suchen ihn unter Verwandten und Bekannten, finden ihn, nach Jerusalem zurückgekehrt, im Tempel[3]).

Anhang.

Mohammed-Sagen und klassische Sagen.

Die jüdischen und christlichen Sagen sind aber nicht die einzigen nicht-mohammedanischen Quellen für die Mohammed-Sage.

In Mohammeds Höhlen-Episode (wozu o. S. 3 f.), auf seiner Flucht nach Medina, wird erzählt, daß Abubekrs Freigelassener *Ibn-Fuhaira* abends seine Schafherde in die Höhle bringt, in der sich Mohammed verborgen hält, morgens aber dem zur Stadt zurückkehrenden Abdallah mit seiner Herde folgt, um ihn vor Entdeckung zu schützen[4]). Das klingt schon wie ein Stück Polyphem-Geschichte: Odysseus mit seinen Gefährten in der Höhle Polyphems; der kommt abends

1) Matth. 2,1 ff.
2) Wüstenfeld, S. 106 f. = Weil I, S. 80.
3) Luk. 2,41 ff.
4) Wüstenfeld, S. 328 f. = Weil I, S. 241.

mit seiner Kleinvieh-Herde heim; am Morgen zieht er dann wieder mit ihr hinaus; und als Odysseus mit seinen Gefährten aus der Höhle entflieht, verbergen sie sich unter den hinausziehenden Schafen[1]). Noch mehr Polyphem-Sage verrät aber die folgende Episode (wozu u. S. 53): *Amr Ibn-Umaija* und *Dschabbar Ibn-Ssachr* werden von Mohammed nach Mekka gesandt, um *Abu-Sufjan* zu töten. Sie müssen, ohne ihren Zweck erreicht zu haben, fliehen. Nachdem beide eine Nacht in einer Höhle zugebracht haben, macht sich *Dschabbar* allein eilig davon, *Amr* aber begibt sich in eine weitere Höhle auf einem Berge. Ein einäugiger alter Mann, mit einer Schafherde, geht zu ihm hinein, singt, daß er niemals Moslem werden werde, schläft ein, und *Amr* schießt ihm einen Pfeil in sein gesundes Auge bis auf die Knochen. Dann macht er sich eilends auf und entkommt wohlbehalten nach Medina[2]). Daß dieser einäugige, den Islam verabscheuende Schafhirt ein die Götter verachtender Polyphem[3]) und *Amr* ein Odysseus bei ihm in seiner Höhle ist, dürfte abermals unleugbar sein. Die Polyphem-Sage spukt aber allem Anscheine nach auch in der nachfolgenden Episode (wozu u. S. 53 f.): Abdallah *Ibn-Unais* wird von Mohammed abgesandt, um *Sufjan Ibn-Chalid* — oder *Chalid Ibn-Sufjan* (vgl. oben) — zu töten, ein Scheusal von einem Menschen in seinem Aussehen. Er trifft ihn, begleitet ihn, der mit seinem Stock den Erdboden erschüttert, in sein Zelt. *Sufjan* läßt melken, säuft wie ein Kamel. Nachdem er eingeschlafen ist, tötet ihn Abdallah. Danach Flucht u. s. w.[4]). Daß hier der als Scheusal bezeichnete Mann mit dem, doch wohl gewaltigen, Stock, der melken läßt und wie ein Kamel säuft, danach von Abdallah im Schlaf getötet wird, abermals ein Polyphem ist mit der gewaltigen Keule, der seine Schafe melkt und die ihm von Odysseus gereichten Weinmengen niedertrinkt, wird auch nicht gut mit einem

---

1) Odyssee IX, 116 ff.

2) Wüstenfeld, S. 993 f. = Weil II, S. 335 f.

3) Odyssee IX, 273 ff.

4) Wellhausen, *Vakidi*, S. 225; Wüstenfeld, S. 981 f. = Weil II, S. 326 f.

bloßen Achselzucken abgetan werden können. Wenigstens nicht von solchen, die mit HOROVITZ im *Islam* XII, S. 188 sogar eine Abhängigkeit von der Jael-Sisera-Geschichte Richter 4 f. — die mir als bloße Parallele selbstverständlich nicht entgangen ist — behaupten sollten. Was nun aber meines Erachtens eine Abhängigkeit von der Odyssee schlechthin in allen drei Fällen beweist, das ist der Umstand, daß die drei Geschichten allem Anscheine nach auch abgesehen von den Anklängen an die Odyssee doch wohl fraglos zusammengehörige Parallel-Episoden sind (u. S. 53 f.). — Wie es kam, daß die Polyphem-Episode in die mohammedanische Sage eindrang? Ich denke, die Antwort darauf gibt uns zunächst einmal für die Höhle, in der sich Mohammed versteckt, die der Mohammed- mit der Polyphem-Sage gemeinsame Höhle, vielleicht auch noch 1 Sam. 24,3: Schafhürden bei der Höhle. Ist übrigens *Sufjan* oder *Chalid Ibn-Sufjan* ein Riese Polyphem, dann läßt sein abgeschlagener und dem Mohammed gebrachter Kopf an 1 Sam. 17,54 denken: David bringt Saul den abgeschlagenen Kopf des Riesen Goliath.

Ein weiterer Einfluß klassischer Sagen scheint sich darin kundzutun, daß für die zwölf Zweikämpfe und den Kampf zwischen Abner und Asahel bei Gibeon in der Mohammed-Sage drei Zwei-Kämpfe eingetreten sind (o. S. 9 f.). Denn die erinnern doch sehr an den dreifachen Zweikampf der Horatier und Curiatier, der nebenbei rein zufälligerweise ein Abbild gerade auch der Zweikämpfe bei Gibeon ist[1]). Ein derartiger merkwürdiger Zufall wäre es ja auch nur, wenn der alte Seher und Prophet Samuel einmal (o. S. 8 und 25) ebenso durch einen Mann namens Nestor vertreten sein sollte wie in der Ilias-Sage[2]). Und übrigens ist dieser Nestor in der moslemischen Überlieferung in erster Linie doch wohl ein Vertreter des Priesters Jethro (o. S. 25 und u. S. 62).

Auf welchem Wege die jedenfalls in der Mohammed-Sage vertretene Polyphem-Sage nach Arabien gekommen ist,

1) S. u. unter „Könige von Rom“.

2) S. u. unter „Odyssee“ und „Ilias“.

läßt sich natürlich nicht feststellen. Es darf hier schon gesagt werden, daß sie, wie in der arabischen Sindbad-Sage, statt aus unserer Odyssee, scheinbar auch aus einer „Südsee-Odyssee" stammen könnte[1]). Doch weisen die mancherlei intimen Einzelheiten, welche die Mohammed-Sage mit unserer Odyssee gemein hat, hier doch allem Anscheine nach auf eine Entlehnung gerade aus dieser hin.

---

1) Vgl. u. unter „Sindbad".

II.

Abubekr-Geschichten und alttestamentliche Sagen.

Mit dem Vorstehenden wären die fremden Bestandteile der Mohammed-Geschichte in der Hauptsache aufgezeigt, damit aber erst zum Teil die fremden Bestandteile in der sich um Mohammed gruppierenden Überlieferung überhaupt. Über Mohammed hinaus nach vorne hin wirkt sich allerdings die israelitische Sage nur noch wenig aus. Abubekr, sein Nachfolger, so sahen wir schon oben, hat in seine Geschichte noch etwas übernommen, was eigentlich in die Mohammeds als eines David hineingehörte: *Maslama-Musailima*s Aufstand als der eines Absalom fällt noch richtig in die letzte Zeit Mohammeds hinein (o. S. 20), aber die Niederwerfung des Aufstandes und die Tötung *Maslama-Musailima*s als eines Absalom fallen schon in die Regierungszeit Abubekrs (ebenso o. S. 20). Darf man fragen, woher diese Verschiebung, so kann man dafür vielleicht den Aufstand des Adonia, eines anderen Sohnes Davids, ebenfalls noch gegen David, verantwortlich machen, insofern als dieser Adonia erst unter Salomo, dem Nachfolger Davids, nach neuen Herrschaftsgelüsten, getötet wurde[1]). Mehr hat Abubekr nicht von einem David an sich.

Es ist von ihm als Nachfolger eines Mohammed, der sich als ein David erwies, immerhin damit zu rechnen, daß er sich als ein Salomo zeigt. In der Tat ist das auch, freilich in bescheidenstem und kaum für uns belangreichem Maße der Fall: Salomo wird vor Davids Tode zum Könige

1) 1 Kön. 1,5 ff. und 2,13 ff.

gesalbt[1]), und Abubekr vertritt Mohammed vor seinem Tode[2]), indem er statt Mohammeds den Moslems vorbetet. Daß er nach Theophanes von ihm zu seinem Nachfolger bestimmt ist[3]), ist dabei natürlich noch belangloser. Auch auf die Nachfolge-Streitigkeiten nach Davids — wie vor Davids — Tode[4]) und die nach Mohammeds Tode[5]) darf man wenigstens an und für sich natürlich gar kein Gewicht legen. — Derselbe Abubekr ist als Nachfolger Mohammed-Davids auch noch, und zwar fraglos, für Salomos Nachfolger Rehabeam eingetreten:

Aufstand des *Tulaiha*. Die Stämme *Abs* und *Tha'laba*, die sich ihm angeschlossen haben, schicken Gesandte an Abubekr. Die Vornehmen außer Abbas empfehlen dem Abubekr, sich mit ihnen auf der Grundlage zu verständigen, daß sie das Gebet verrichten, aber von der Armensteuer befreit werden; allein Abubekr gibt nicht nach. Nach drei Tagen greifen die Stämme Medina an (werden aber zurückgeschlagen)[6]).

Jerobeam, als Kronprätendent zu Salomos Zeit in Ägypten, nach dessen Tode und der Thronbesteigung Rehabeams zurück. Nun die Nord-Israeliten zu Rehabeam: Er solle ihnen das harte Joch erleichtern, das ihnen sein Vater auferlegt habe; dann wollten sie ihm weiter dienen. Die Alten, die Diener seines Vorgängers und Vaters gewesen sind, raten zum Nachgeben; allein die Jungen, seine Genossen, raten, den Israeliten zu antworten, daß er vielmehr ihr Joch noch härter machen werde. Am dritten Tage wird eine abschlägige Antwort erteilt und die Israeliten fallen ab (und zwar mit Erfolg)[7]).

---

1) 1 Kön. 1,28 ff.
2) Wüstenfeld, S. 1008 f. = Weil II, S. 346 f.
3) Chronographia, rec. de Boor, I, S. 333.
4) 1 Kön. 1,5 ff.
5) Aug. Müller, *Islam* I, S. 208 ff.
6) *Tabari*, ed. de Goeje, I, 4, S. 1873.
7) 1 Kön. 12,1 ff.

III.
Vor-Mohammed- und Vor-David-Sagen.

Der Aufstand gegen Rehabeam ist das Letzte von der alt-israelitischen Geschichte, was von der moslemischen Überlieferung nostrifiziert ist, und Abubekr andererseits der letzte von Mohammeds Nachfolgern, dessen Geschichte etwas aus der israelitischen Überlieferung aufgenommen hat. Hinter ihm, mit dem die Geschichte des Islam aus der Verborgenheit Arabiens in das Licht der Umwelt hinaustritt, bricht die israelitische Sage in der moslemischen plötzlich ab, und keine, noch so halsbrecherischen Künste würden imstande sein, sie darin aufzuspüren. Wem das nicht allein schon genügt als ein Beweis für eine Unentrinnbarkeit vor unserer Parallelen-Flut, um dessen Gunst können wir uns wirklich nicht weiter bemühen.

Um so weniger, als die vor-mohammedanische Überlieferung ebenso wie die über Mohammed nun wiederum deutlichst weitere Parallelen zu israelitischen Überlieferungen erkennen läßt und zwar zu solchen über die Zeit vor David, der ja vor allem in Mohammed selbst weiterlebt. Und diese Parallelität beginnt mit der Sintflut-Geschichte:

Vor-Mohammed-Sagen.	Vor-David-Sagen.
■ ■ Sündhaftigkeit der Sabäer. Eine Ratte gräbt am Damm von *Ma'rib* in Jemen und kündet so eine Katastrophe durch Dammbruch und Überschwemmung an. Respektlosigkeit eines Sohnes des *Amr Ibn-Amir* gegen seinen Vater (indem er diesen schlägt)[1].	Sündhaftigkeit der Menschheit. Ankündigung der Sintflut. Respektlosigkeit eines Sohnes Noahs gegen seinen Vater[2].

1) WÜSTENFELD, S. 8 = WEIL I, S. 5.

2) 1 Mos. 6 und 9,21 f.

■ *Amr Ibn-Amir* wandert mit Kindern und Enkeln aus seiner Heimat aus. Die *Banu-Asd* in Jemen wandern ebenfalls aus ihrer Heimat aus, kommen zum Lande *Akk* und zerstreuen sich von da aus. Jemenische Stämme siedeln sich in anderen Gegenden Arabiens und in Syrien an[2]).

Noah verläßt mit seiner engeren Familie seine Heimat, die Nachkommen gelangen nach Babylonien und zerstreuen sich von da aus über die Erde[1]).

■ Hochwasser, Dammbruch, Überschwemmung[2]).

Sintflut[3]).

■■ *Abdalmuttalib*, genannt *Schaiba*, d. i. „Ergrautheit", nach der Überlieferung aus *Schaibatu-l-hamdi* „preisliche Ergrautheit" verkürzt, hat schon bei der Geburt graues Haar[4]).

Abraham erreichte ein schönes *seba*, d. i. „Greisenalter"[5]); *seba* eigentlich = „graues Haar"; auf Abrahams Gebet wurden nach arabischer Überlieferung 2/3 seiner Haare weiß[6]).

■ Von *Abdalmuttalib* und seinem ältesten, damals noch einzigen Sohne *Al-harith* wird der von den *Dschurhum* zugeschüttete *Samsam*-Brunnen wieder ausgegraben; darin auch sieben — arabisch *sab'(at)u* — Schwerter, sowie *sabighatus*. d. i. „Panzer", gefunden. Von den Mekkanern ein Anteil am Brunnen beansprucht, und Mekkaner ziehen nun zusammen mit *Abdalmuttalib* und Söhnen *Abd-Manafs*, Verwandten von ihm, zu einer Wahrsagerin in Syrien, um den Streit zu schlichten[8]). — Spielform: Dem *Abdalmuttalib*

Von Abraham ein Brunnen bei Beersaba, Brunnen von *seba'*, d. i. anscheinend von „sieben", gegraben Sklaven des Philister-Königs Abimelech nehmen den Brunnen weg; Abraham schenkt dem Abimelech (bei Gelegenheit eines Vertrages mit ihm wegen des Brunnens) sieben Lämmer[7]). +: Abrahams Sohn Isaak gräbt drei Brunnen wieder aus, welche Abraham gegraben hat, und welche die Philister nach dessen Tode wieder zugeschüttet haben; wegen zweier von ihnen Streit mit Sklaven des Philister-Königs Abi-

1) 1 Mos. 7 f. und 11,1 ff.

2) Einen Dammbruch am Damm von *Ma'rib* an sich leugne ich mit der Aufnahme dieser Parallele in meine Tabelle natürlich nicht. Zu einem solchen vgl. GLASER in *Mitteil. d. Vorderas. Ges.* 1897, Nr. 6.

3) 1 Mos. 7 f.

4) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 46 = IX.

5) 1 Mos. 25,8.

6) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 21 u. = VIII.

7) 1 Mos. 21,25 ff.

8) WÜSTENFELD, S. 92 ff. = WEIL I, S. 69 ff.; MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 49 = IX.

gehört ein Brunnen in *Taïf,* der sich aber in den Händen der Bewohner von *Taïf* befindet. *Abdalmuttalib* fordert ihn von ihnen zurück, sie verweigern jedoch die Herausgabe; deshalb er mit seinem Sohne und anderen Mekkanern sowie Bewohnern von *Taïf* zu einem Wahrsager in Syrien, um den Streit zur Entscheidung zu bringen[2]).

melech; danach ein Brunnen in Beersaba gegraben[1]).

■ Unterwegs — auf der Reise zu der Wahrsagerin — Gefahr des Verdurstens infolge völligen Wassermangels; da öffnet sich dem *Abdalmuttalib* eine Quelle, die alle rettet[3]). – Spielform: Unterwegs Wassermangel bei *Abdalmuttalib* und den Koreischiten, dem die Leute aus *Taïf* nicht abhelfen wollen. Da fließt plötzlich eine Quelle, und nun kann *Abdalmuttalib* die Leute von *Taïf* tränken[4]).

Um die Zeit von Abrahams Brunnen-Streit (übrigens unmittelbar vorher erzählt) Hagar mit ihrem Sohne Ismael, Abrahams ältestem Sohne, in die Steppe von Beersaba; unterwegs für Hagar und Ismael Gefahr des Verdurstens infolge Wassermangels; da öffnet sich ihnen eine Quelle, die sie rettet[5]).

■ Der Streit wird alsbald zu Gunsten *Abdalmuttalib*s entschieden[6]). — Variante: Der Wahrsager spricht *Abdalmuttalib* den Brunnen zu[7]).

Die von Abraham und Isaak gegrabenen Brunnen bleiben (anscheinend, oder besser ohne Frage) in ihrem Besitz.

■ *Abdalmuttalib* und zehn Verwandte schließen auf Vorschlag der *Chuza'a* einen Schutz- und Hilfs-Vertrag mit diesen[8]).

Abraham bezw. Isaak schließt auf Vorschlag des Philister-Königs Abimelech einen Freundschafts-Vertrag mit diesem bei Beersaba[9]).

■ *Abdalmuttalib* will einen Sohn opfern. Abdallah, den jüngsten, trifft das Los, und *Abdalmuttalib* macht sich auf, um ihn zu opfern; die

Abraham will seinen jüngsten Sohn opfern, aber der Engel des Herrn verbietet es ihm; statt seiner ein Widder geopfert[10]).

1) 1 Mos. 26,18 ff.
2) Mittwoch, *Ibn Saad* I, i, S. 52 f. = IX.
3) Wüstenfeld, S. 92 f. = Weil I, S. 70.
4) Mittwoch, *Ibn Saad* I, i, S. 53.
5) 1 Mos. 21,14 ff.
6) Wüstenfeld, S. 93 = Weil I, S. 70.
7) Mittwoch, *Ibn Saad* I, i, S. 53.
8) Mittwoch, *Ibn Saad* I, i, S. 51 = IX.
9) 1 Mos. 21,23 ff. und 26, 28 ff.
10) 1 Mos. 22,1 ff.

Mekkaner, seine eigenen Söhne eingeschlossen, erheben Einspruch gegen die Opferung; zu einer Wahrsagerin bezw. dem Vorsteher des Tempels von Mekka, die bezw. der den Sohn *Abdalmuttalib*s mit 100 Kamelen zu lösen befiehlt bezw. durchs Los bestimmt, was dann geschieht[1]).

Zu der Auslosung des Sohnes, dem Einspruch gegen die Opferung und die Ablösung des zu Opfernden vgl. 1 Sam. 14,38 ff.: Jonathan, Sohn Sauls, durchs Los ermittelt, soll nach der Entscheidung seines Vaters getötet werden, wird aber durch das Volk gelöst. In der moslemischen Überlieferung hat offenbar eine Kontamination hiermit stattgefunden; ganz ähnlich wie die Opferung der Iphigenie, || 1. Sam. 14,38 ff., wiederum durch die Isaaks beeinflußt worden ist[2]).

Um es gleich hier zu sagen: Ein entscheidender Beweis für eine Zusammengehörigkeit der oben vorgelegten Parallelen liegt auch darin, daß 1. die Austreibung Ismaels, mit Brunnen in der Wüste, 2. die Brunnengrabung zu Abrahams Zeit, 3. der Vertrag mit dem Philister-König und 4. Isaaks Opferung in 1 Moses zusammen erzählt werden, und zwar in dieser Reihenfolge, und daß die Gegenstücke zu 1. und 2. in der moslemischen Überlieferung eine Geschichte bilden und hinter dieser die Gegenstücke zu 3 und 4 in dieser Reihenfolge erzählt werden! Abgesehen von parallelen Einzelheiten wie Siebenzahl zu Siebenzahl.

Zur Zeit *Abdalmuttalib*s Einfall des Abessiniers *Abraha* von Jemen her in mekkanisches Gebiet, auf einem Elephanten; er muß aber wieder umkehren. Gibt dem *Abdalmuttalib* 200 ihm geraubte Kamele zurück[3]).

Zur Zeit Abrahams Einfall des Elamiters Kedorlaomer mit Bundesgenossen, Amraphel von Sinear (Babylonien) u. s. w., von Babylonien her in Palästina; auf dem Heimwege von Abraham und Bundesgenossen geschlagen; Abraham nimmt ihnen ihre Beute wieder ab[4]).

---

1) WÜSTENFELD, S. 97 ff. = WEIL I, S. 73 ff.; MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 53 = IX f.

2) S. u. unter „Ilias“.

3) WÜSTENFELD, S. 28 ff. = WEIL I, S. 21 ff.

4) 1 Mos. 14.

In Amraphel konnte übrigens ein Araber ein *Imra'u-* (kaum *Amra'u*[1])-)*fili-n*, das wäre wörtlich „Mann eines Elephanten" sehen und darin weiter eine Bedeutung „Verehrer eines Elephanten" finden. Ob derartiges für den Elephanten *Abrahas* verantwortlich sein kann, müssen die Arabisten entscheiden. — *Abraha* klingt an Abraham an, und man sieht darin dasselbe Wort[2]). Der Name soll nach GLASER auch inschriftlich bezeugt sein, nämlich in der von ihm in den *Mitteil. d. Vorderas. Ges.* 1897, 6, S. 31 ff. veröff. Inschrift, Z. 4, und quer über Z. 63 ff. in einer Kartusche (S. 31; 34 und 38 f.) Aber in Z. 4 ist erhalten nur ein H am Ende eines Wortes, und die Lesung des vermeintlichen „*Abraha*" in der Kartusche scheint mir durchaus zweifelhaft zu sein. — Zu Jemen || Babylonien vgl. o. S. 39 f. und u. S. 48 ff., sowie u. unter „*Sul-Schumul*".

■ *Abdalmuttalib* erreicht nach einer Überlieferung das mythische Alter von 120 Jahren[3]).

Abraham wird 175 Jahre alt und Moses 120 Jahre[4]).

■ *Abdalmuttalib* geht mit seinem Sohne Abdallah fort, um ihn mit der *Amina* zu verheiraten, die er für ihn gefreit hat (wobei er zugleich deren Schwester heiraten will). Auf dem Wege wird Abdallah von einer Frau gebeten, ihr zu Willen zu sein, dabei hält sie ihn an seinem Gewande fest; er weigert sich aber vorerst, geht zu *Amina* und erzeugt mit ihr den Mohammed. Von ihr zurückkehrend kommt er wieder zu der anderen Frau; jetzt ist diese nicht mehr geneigt[5]). — Variante: Abdallah will zu einer Frau, die er neben der *Amina* hat; allein, da er noch von Lehmarbeit mit Lehm beschmutzt ist, entzieht

Juda heiratet die Tochter des Sua, freit später für seinen Sohn Ger die Thamar. Dieser stirbt; dessen Bruder weigert sich, der Thamar Nachkommenschaft zu erzeugen. Nun lauert sie Juda, der mit einem Begleiter daherkommt, auf einem Wege auf, und er erzeugt ihr zwei Söhne, von deren einem David abstammt. + (im nächsten Kapitel): Das Weib des Potiphar bittet Joseph fortgesetzt, ihr zu Willen zu sein, ein letztes Mal, indem sie ihn am Gewande festhält; er aber weigert sich. Nun stellt sie es so dar, als ob Joseph sie habe verführen wollen, sie ihn aber abgewiesen habe[6]).

1) Schwerlich hat man statt *imra'-* auch *amra'-* gesagt. Siehe FISCHER in *Islamica* I, 1 ff. und 365 ff.

2) Wegen *Abramos* bei Procop, De bello persico I, 20.

3) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 75 = XI.

4) 1 Mos. 25,7; 5 Mos. 34,7.

5) MITTWOCH, *Ibn Saad* I, I, S. 58 f. = X; WÜSTENFELD, S. 100 = WEIL I, S. 75 f.

6) 1 Mos. 38 f.

sie sich ihm zunächst. Als er sich gewaschen hat, ist er nicht mehr geneigt, sondern geht zu *Amina* und erzeugt mit ihr Mohammed. Wie er von ihr zu der anderen Frau zurückkehrt, ist diese nicht mehr bereit[1]).

Zur Verschmelzung der Juda-Thamar- und der Potiphar-Geschichte und damit zur Identifizierung von Juda und Joseph vgl. die Peleus-Sage: Peleus ein Juda in der Juda-Thamar- und der Brunnen-, und ein Joseph in der Potiphar-Geschichte[2]).

Mit der Erzeugung Mohammeds ist der Anschluß an die Mohammed-Sage erreicht! Zwischen ihm, einem David (und zugleich einem Moses und einem Josua), und *Abdalmuttalib*, einem Abraham, also nur ein Abdallah, der zugleich ein Isaak und ein Juda, Vorfahr Davids, ist! Dieser Abdallah als ein zu opfernder Isaak ist (nach oben S. 42) mit Jonathan, dem Sohne Sauls, vereinerleit worden, dieser Jonathan erscheint aber (o. S. 4) in Davids Höhlen-Geschichte auch als ein Abdallah, hier aber als eine andere Person, nämlich als Sohn Abubekrs! Und dieser Abubekr ist als Vater zweier Töchter, deren jüngste Mohammeds Gattin ist, ein Gegenstück zu Saul mit zwei Töchtern, deren jüngste Davids Gattin ist. Zufall oder Zusammenhänge? Vermutlich oder vielleicht letzteres. Und vielleicht liegen hier Trümmer vor, die mit der gewaltigen Verkürzung der genealogischen Reihe im Zusammenhang stehen.

Zwischen *Abdalmuttalib*-Abraham und Abdallah-Juda kein Jakob. Erklärlich: denn Abdallah ist ja zugleich ein Isaak, zwischen dem und Abraham keine weitere Generation steht; erklärlich also, daß ein einst etwa vorhandener Jakob aus seinem ursprünglichen Platze herausgedrängt wurde. In der Tat ist auch nur dies geschehen. Denn ein Jakob fehlt so wenig wie ein Esau, so wenig wie ein Isaak fehlt, der nicht zugleich noch ein Juda und ein Jonathan ist; dieser

1) Wüstenfeld, S. 101 = Weil I, S. 76.

2) U. unter „Vor-Achilles“.

ist aber, nachdem er nun einmal zwar aus seiner alten Stelle hinter *Abdalmuttalib* herausgedrängt, doch aber nicht verloren gegangen war, einfach vor *Abdalmuttalib* = Abraham eingeschoben worden. Denn:

Begegnung *Qussaijs* mit seinem Bruder *Suhra*; beide stark behaart, *Suhra* alt und blind. *Qussaij* zu *Suhra*: „Ich bin dein Bruder". *Suhra*: „Komm an mich heran", und betastet *Qussaij*. Dann derselbe: „Ich erkenne bei Gott die Stimme und die Ähnlichkeit"[1]).

Jakob mit Fell an den Händen usw., indem er für seinen stark behaarten Bruder gehalten werden will, zu seinem blinden alten Vater Isaak. Jakob: „Hier bin ich". Isaak: „Wer bist du, mein Sohn?" Jakob: „Ich bin Esau, dein Erstgeborener . .". Isaak: „Komm doch heran, damit ich dich betasten kann . .". Dann derselbe: „Die Stimme ist Jakobs Stimme . ."[2]).

Das Amt des Türherrn des Tempels von Mekka geht auf *Hulails* Sohn *Al-muhtarisch*, d. i. „Jäger", genannt *Abu-Ghubschan*, über. Die Araber enthalten ihm einen Teil seiner Einnahmen vor. *Qussaij* gibt ihm zu trinken, macht ihn trunken und kauft ihm nun den Tempel für Kamele oder einen Schlauch Wein ab. +: *Hulail* erklärt die Kinder *Qussaijs* für seine Kinder so gut wie seine eigenen und vererbt dem *Qussaij* Mekka und den Tempel, weil er der Würdigste sei[3]).

Esau, der Jäger, Erstgeborener Isaaks, von seinem Bruder Jakob um sein Erstgeburtsrecht gebracht: Jakob kauft ihm das Erstgeburts-Recht für ein „Rotes", ein Linsengericht, ab, das er ihm [zugleich mit Wein?] vorsetzt. +: Jakob erlangt von seinem Vater Isaak den Erstgeburts-Segen, indem er ihm zwei Ziegenböckchen und Wein zur Mahlzeit vorsetzt. Dieses Erstgeburts-Recht schließt die Herrschaft über Völker und über seine Brüder ein[4]).

Wie die vorstehenden Geschichten aus ihrer ursprünglichen Stelle versetzt worden sind, so auch die nachfolgende, eine Parallele zu Samuels Vor- und Jugend-Geschichte, die aber lange vor der Zeit *Abdalmuttalib*-Abrahams spielt:

Die Mutter des *Al-ghauth*, vom Stamme *Dschurhum*, bleibt lange unfruchtbar. Da gelobt sie, daß, wenn Gott ihr einen Sohn schenken

Die Mutter Samuels bleibt lange unfruchtbar. Da gelobt sie auf einer Wallfahrt im Tempel zu Silo, daß, wenn Gott ihr einen Sohn schenken

1) Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, S. 37.
2) 1 Mos. 27.
3) Mittwoch, *Ibn Saad* I, I, S 37 = IX.
4) 1 Mos. 25,29 ff. und 27,1 ff.

werde, sie ihn dem Tempel in Mekka als Diener weihen werde. Nun gebiert sie einen Sohn, *Al-ghauth* genannt, und der dient dann später im Tempel von Mekka, indem er den Pilgern die Erlaubnis zu erteilen hat, vom Berge *Arafa* nach dem Tempel in Mekka zu pilgern. Seine Nachkommen heißen *Ssufa*[1]).	werde, sie ihn Gott weihen werde. Nun gebiert sie einen Sohn, Samuel genannt, und der dient dann später im Tempel von Silo. Samuel ist ein Zufit (Ssufit)[2]).

Nach allem oben Vorgebrachten sind in der Mohammed-, Vor-Mohammed- und Nach-Mohammed-Sage vertreten: die 5 Bücher Moses, das Buch Josua, die 2 Bücher Samuelis und die 2 Königsbücher bis zur Zeit Rehabeams, diese eingeschlossen, und vielleicht noch mit einem Motiv aus Elias' Horeb-Episode (o. S. 26). Zwischen dem Buche Josua und den 2 Büchern Samuelis hat das alte Testament das Buch der Richter. Daß die Ehud-Eglon-Geschichte, Richter 3,16 ff., in der moslemischen Überlieferung vertreten ist, sahen wir o. S. 16. Ob sich das Richterbuch darin sonst noch bemerkbar macht, muß vielleicht noch zweifelhaft bleiben, so, ob der tödlich treffende Mühlstein bei der Belagerung von *Chaibar*[3]) aus Richter 9,53 stammt. Immerhin darf jedoch als für unsere Untersuchung bemerkenswert gebucht werden: Im Richterbuch folgt auf die Simson-Geschichte mit dem von der Buhlerin verratenen riesenstarken Simson die Geschichte von dem Götzenbilde auf dem Gebirge Ephraim, das ein aus Bethlehem gekommener Levit betreut, das dann aber von dahergekommenen Daniten geraubt, mit dem Leviten nach Dan in Nord-Palästina gebracht und dort Stammesgötze wird[4]). Bei *Ibn-Hischam* folgt aber fast unmittelbar auf die Geschichte von dem Riesen *Satirun*[5]), der von

1) Wüstenfeld, S. 76 = Weil I, S. 57.

2) 1 Sam. 1,1 ff.; 3,1 ff.

3) Wüstenfeld, S. 758 = Weil II, S. 159 und Wellhausen, *Vakidi*, S. 268.

4) Richter 16,4 ff. und 17,1 ff.

5) Wüstenfeld, S. 47 f. = Weil I, S. 36 f. Vgl. Nöldeke, *Tabari*, S. 33 ff. Zu *Satirun*-Geschichten s. u. unter „Brüder-Märchen", wo auch die Geschichten von Simson, Pterelaus und Nisus herangezogen werden.

seiner buhlerischen Tochter verraten wird, die von dem Götzenbilde des *Hubal*, das dem aus Mekka gekommenen *Amr Ibn-Luhaij* in Moab geschenkt und von ihm nach Mekka gebracht wird, wo es der Stammesgötze wird[1]). Wenn sich auch die *Satirun*-Geschichte gewiß nicht aus der Simson-Geschichte entwickelt hat, so könnte sie doch ein arabischer Ersatz dafür sein und somit die Vermutung unterstützen, daß das Götzenbild des *Amr Ibn-Luhaij* eigentlich das des Leviten im Richterbuche ist.

Was die Einordnung solcher etwaiger Richterbuch-Geschichten, vor *Abdalmuttalib*, = Abraham, mit Vorfahren anlangt, so würde sie sich alsbald daraus erklären, daß ja das Richterbuch außerhalb der genealogischen Kette von Abraham bis David = Mohammed liegt und somit dessen Geschichten keinen Anlaß dazu boten, zwischen *Abdalmuttalib* und Mohammed eingeordnet zu werden.

---

1) Wüstenfeld, S. 50 f. = Weil I, S. 38 f.

Anhang.

Vor-Mohammed-Sagen und das Buch Daniel.

Was die arabische Überlieferung aus dem alten Testamente von Abraham an bis zu Rehabeam und vielleicht auch Elias hin aufgenommen und arabisiert hat, ist so gut wie insgesamt mekkanische Geschichte geworden, dabei in der Hauptsache Mohammed-Geschichte, d. h. Geschichte Mohammeds, seiner Vorfahren und seines Nachfolgers, dem entsprechend, daß die Vorlagen israelitische Geschichte sind und, abgesehen von der Moses-Geschichte, in Palästina spielen. Das Gegenstück zur Sintflut indes hat zunächst Jemen zum Schauplatz (o. S. 39 f.), in Überstimmung wieder mit der Vorlage, in der als ein Schauplatz nirgends Palästina genannt wird. Außer den Büchern des alten Testaments von der Genesis bis zu den Königsbüchern hat nun auch das nicht in Palästina spielende Buch Daniel einiges zur arabischen Überlieferung beigesteuert. Wir bringen diese hierunter, ohne bei allen unseren nachfolgenden Zusammenstellungen eine Bürgschaft für fraglose Entlehnung aus dem Buche Daniel zu übernehmen. Es ist erwähnenswert, daß auch diese Fremdlinge als neue Heimat z. T. Jemen erhalten haben; und man wird gewiß annehmen dürfen, daß dieser wiederholte Ersatz von Babylonien durch Jemen Schlüsse auf die zeitlichen und anderen Verhältnisse zuläßt, unter denen die Sagen-Entlehnungen erfolgt sind.

Vor-Mohammed-Sagen.

Rabi'a Ibn-Nassr (oder *Nassr Ibn-Rabi'a*)[1], König von Jemen, hat

Buch Daniel.

Nebukadnezar, König von Babylonien, hat einen Traum, der ihn

1) In diesem Namen steckt doch nicht gar letzten Endes etwas wie Nebukadnezar (Sohn Nabopolassars)?

einen Traum, der ihn erschreckt. Alle Wahrsager, Zauberer, Vogeldeuter (Weissager) und Sterndeuter seines Reiches werden berufen, um ihm den Traum zu deuten, vorher aber den Traum selbst zu erzählen [und das können sie nicht]. Auf ihren Rat die Wahrsager *Satih* und *Schiqq* (ersterer im westlichen Babylonien, nach der Wüste zu, wohnend) geholt. Beide erzählen dem Könige seinen Traum, und deuten ihn übereinstimmend auf zwei künftige aufeinanderfolgende Fremdherrschaften und die danach kommende, bis zum Ende der Tage währende Herrschaft eines Propheten (nämlich Mohammeds)[1]).

erschreckt. Die Zauberer, Wahrsager, Beschwörer und Sterndeuter (Chaldäer) werden berufen, um ihm den Traum zu deuten, vorher aber den Traum selbst zu erzählen. Daniel (in Babylon, im westlichen Babylonien, nach der syrischen Wüste zu, wohnend) geht zum Könige, erzählt ihm den Traum und deutet ihn auf drei künftige aufeinanderfolgende Fremdherrschaften und die danach kommende ewige Herrschaft des Messias[2]). Dazu Daniels eigener Traum zur Zeit des Königs Belsazar von Babylon, nach dem Buche Daniel des Sohnes Nebukadnezars, und dessen Deutung durch einen Himmlischen auf vier künftige aufeinanderfolgende Fremdherrschaften und die danach kommende ewige Herrschaft des Messias[3]).

Zu seiner Zeit erbebt der Palast des Perser-Königs *Chosrau* (in Babylonien), und 14 Zinnen fallen herunter usw. Von *Chosrau* wird *Abdalmasih* zu *Satih* gesandt, der die 14 heruntergefallenen Zinnen auf 14 Könige deutet, die noch über Persien herrschen werden bis zur arabischen Eroberung und Einführung des Islam[4]).

Dazu der oben herangezogene Traum Daniels (in Babylon): Er schaut nacheinander 4 Tiere; das letzte hat 10 Hörner; ein anderes kleineres Horn kommt zwischen ihnen in die Höhe, und 3 von den 10 werden herausgerissen usw. Nach der Deutung durch den Himmlischen stellen die 4 Tiere Weltreiche und die Hörner Könige dar, nach denen die ewige Herrschaft des Messias kommen soll.

4 + 10 (ebenso wie 10 + 1 + (!) 3) = 14. — Aramäisches *qarna* 1. „Horn" und 2. = „Zinne".

Nu'man Ibn „Imrulqais", König von *Hira*, befindet sich in dem von ihm erbauten Schlosse *Chawarnaq* und freut sich an der Herr-

Nebukadnezar befindet sich auf seinem Palaste und freut sich mit Stolz an der Herrlichkeit der Stadt. Da ertönt eine Stimme vom Himmel,

1) WÜSTENFELD, S. 9 ff. = WEIL I, S. 6 ff.; zu dem Namen *Nassr-Ibn-Rabi'a* NÖLDEKE, *Tabari*, S. 345 und 348.

2) Daniel 2. 3) Daniel 7.

4) NÖLDEKE, *Tabari*, S. 253 ff.

lichkeit seines Reiches. Sein Wesir gemahnt ihn an deren Vergänglichkeit (bezw. er selbst denkt plötzlich an den Tod und die Vergänglichkeit von Glück und Herrschaft), entsagt alsbald der Herrschaft, hüllt sich in Lumpen und geht auf die Pilgerschaft[1]).

die ihm ankündigt, daß er aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen werden und mit den Tieren des Feldes zusammen leben werde, was alsbald geschieht[2]).

Tiban As'ad, Herrscher von Jemen, (gegen Medina, belagert es, nimmt aber von dessen Eroberung und Vernichtung Abstand +: *Tiban As'ad*) gegen Mekka, nimmt aber von der Plünderung von dessen Tempel Abstand. Zwei gelehrte Juden, Rabbiner, aus Medina von *Tiban As'ad* nach Jemen mitgenommen[3]).

Nebukadnezar, König von Babylonien, zur Zeit Jojakims gegen Jerusalem, zerstört es aber noch nicht. Vier Juden, Daniel und drei andere (außer anderen) weggeführt und an den königlichen Hof gebracht; erwerben große Weisheit und Kenntnis[4]).

Aufforderung *Tiban As'ad*s an sein Volk, das Judentum anzunehmen. Weigerung des Volks; Feuerprobe von diesem verlangt, um zu entscheiden, ob die alte Religion oder die jüdische die richtige; Jemeniten mit ihren Götzen vom Feuer verzehrt, die zwei Rabbiner aber auf wunderbare Weise verschont; Bekehrung der Jemeniten zum Judentum[5]).

Aufforderung Nebukadnezars, ein goldenes Götzenbild, das er aufgestellt hat, anzubeten; drei Gefährten Daniels, die sich weigern, es zu tun, in einen Feuerofen geworfen; das Feuer tötet die Männer, von denen sie hineingeworfen worden sind, aber verschont sie selbst; Huldigung Nebukadnezars vor dem Judengotte und Befehl, ihn in seinem ganzen Reiche anzuerkennen[6]).

---

1) Nöldeke, *Tabari*, S. 83 ff. 2) Daniel 4,25 ff.
3) Wüstenfeld, S. 12 ff. = Weil I, S. 8 ff.
4) Daniel 1,1 ff.
5) Wüstenfeld, S. 17 = Weil I, S. 11 f.
6) Daniel 3.

IV.

Folgerungen aus unseren Parallelen für die Geschichte Mohammeds und die des Islam.

Die oben mitgeteilten Parallelen lassen nun allerlei Doppelparallelen erkennen. So eine gleich im Anfang unserer Parallelen: Mohammed (als ein Saul) mit *Abu-Talib* bei *Bahira* (als einem Samuel), und mit einem Diener der *Chadidscha* bei Nestor (o. S. 25). Dabei sind aber gerade diese beiden Geschichten wohl nicht einfach Dubletten, sondern ursprünglich vielleicht ganz verschiedene Episoden, die durch Kontamination einander ähnlich geworden sind (o. S. 7 f. und 25). Gerade die eine dieser beiden, die Reise Mohammeds mit seinem Oheim nach Syrien, hat ja dann wieder (s. o. S. 8) eine Kontamination auch durch eine andere Geschichte erlitten, nämlich durch eine Saul-Geschichte, dieselbe, die auch auf das mohammedanische Gegenstück zu Samuel bei Isai abgefärbt hat (o. S. 7). U. s. w. Denn wir sind wohl noch nicht am Ende; hier liegt ein bemerkenswertes Beispiel für Kontaminationen vor. In gewisser Weise eine Teilparallele zu Mohammed mit *Abu-Talib* zu und bei *Bahira*, weil = Saul zu und bei Samuel, ist anscheinend auch ein Stück der Geschichte vom Sohne des *Hafß*, dabei zugleich wohl eine Parallele zu Sauls Tod und damit Zusammengehörigem (o. S. 14).

Ähnlich wie mit den zwei Mönchs-Wahrsagungen kann es mit den beiden Brunnen-Streiten *Abdalmuttalib*s stehen: Varianten und doch nicht reine arabische Dubletten, weil

nämlich diesen zwei biblische Brunnen-Streite zugrunde liegen könnten (o. S. 40f.). Daß diese dabei interessanterweise wieder israelitische Dubletten zu einander sind, ist für uns natürlich gleichgiltig.

Ganz fraglose Dubletten zu einander sind die zwei Töchter Abubekrs, deren jüngste Mohammed heiratet, neben den zwei ältesten Töchtern Mohammeds, deren jüngste nach der Schlacht bei *Badr* Mohammed von ihrem Gatten zurückfordert (o. S. 3f. und S. 10f.). Beide Schwestern-Paare sollen den zwei Töchtern Sauls entsprechen. Und das bildet eine Schwierigkeit. Denn dem Saul entspricht eigentlich weder Abubekr noch Mohammed selbst. Sondern Abubekr ist sonst einmal ein Vertreter Samuels (o. S. 3) — der besser durch den Kultus-Diener *Al-ghauth* (o. S. 45 f.) und einen Wahrsager oder Mönch (o. S. 6 und S. 7) repräsentiert wird —, vor allem aber, als Nachfolger Mohammeds, ein Vertreter Salomos. Diese Vertretungen der drei Personen Saul, Samuel und Salomo würden eine Erklärung finden können durch Annahme einer Verwechslung ihrer drei einander ähnlichen Namen miteinander: *Scha'ul*, *Sche(a)mu'el* und *Sche(a)lomo*. Wie aber wäre Mohammed, ein arabischer David (bezw. Moses-Josua) (o. S. 6ff. und S. 25 ff.), als Vater der zwei Töchter für Saul eingetreten? Vielleicht im Zusammenhang damit, daß er auch sonst die Rolle Sauls übernommen hat, nämlich vor allem als der Besiegte in der *Uhud-* = Gilboa-Schlacht (s. dazu o. S. 12f.). Und, nachdem er nun einmal aus einem Gatten einer der beiden Töchter Sauls deren Vater geworden war, war es eine natürliche Folge, daß er nach der Schlacht bei *Badr* = Gibeon zwar diese Tochter als Vater von ihrem Gatten zurückfordert, aber danach diesem ihrem Gatten zurückgibt, als ein David, der eine Tochter Sauls als früherer Gatte zurückfordert und selbst wieder zur Gattin nimmt. — In bemerkenswerter Weise vervollständigt nun die Version mit zwei Töchtern Mohammeds für die zwei Töchter Sauls die mit zwei Töchtern Abubekrs für dieselben Töchter Sauls: David flieht vor Saul in sein, Davids, und seiner Gattin Michal Haus, und diese schützt und rettet ihn; Mohammed flieht in das Haus Abubekrs

und von dessen Tochter, der Verlobten Mohammeds, ohne daß diese ihn schützt; der frühere Gatte der einen Tochter Mohammeds aber flieht in das Haus, in dem sich seine frühere Gattin befindet, nämlich in das Haus von deren Vater Mohammed, und die frühere Gattin gewährt ihm Schutz. Und nur die Tochter, nicht aber die Gattin Mohammeds wird als eine Michal ihrem Gatten genommen und wiedergegeben. Darin liegt ein Hinweis auf die Entstehungs-Ursache der Dublette: Eine Gattin Mohammeds konnte ihm nicht gut genommen und einem anderen gegeben und vielleicht erst recht nicht nach einer Ehe mit einem anderen wieder seine Gattin werden. Also vermutlich derselbe Grund, weshalb wohl der Raub der zwei Gattinnen Davids durch die Amalekiter und deren Zurückgewinnung (1 Sam. 30,5 und 18) nicht in die Mohammed-Sage Aufnahme gefunden hat, obwohl die Amalekiter-Episode an sich darin vertreten ist (o. S. 12f. und S. 13f.).

Es könnte an sich zweifelhaft sein, ob wir zu Mohammeds Flucht aus Mekka nach Medina zusammen mit Abubekr (o. S. 3f.) die des *Amr Ibn-Umaija* zusammen mit *Dschabbar Ibn-Ssachr* von Mekka nach Medina (Flucht der beiden in der Nacht in eine Höhle) als Parallele stellen dürfen. Das ist an sich wenig genug zum Vergleichen. Aber danach kommt ein Stück Polyphem-Geschichte (s. dazu o. S. 34), ebenso wie auf der Flucht Mohammeds, dabei ein anderes wie dort (s. o. S. 33f.), sodaß sich die beiden Stücke aus der Polyphem-Sage gegenseitig ergänzen. Das aber gibt doch sehr zu denken und läßt in der Tat die beiden Höhlen-Episoden als mit einander verwandte Parallelen erscheinen. *Amr* und *Dschabbar* sind nun von Mohammed ausgeschickt, um Mohammeds Hauptfeind, *Abu-Sufjan,* zu töten, was jedoch nicht gelingt. Gegen einen *Chalid Ibn-Sufjan* oder *Sufjan Ibn-Chalid* schickt aber Mohammed einen Abdallah *Ibn-Unais* nach *Nachla* nahe bei Mekka, auch mit dem Auftrage, ihn zu töten. Abdallah kommt dann nach *Nachla*, und es folgt etwas, was wieder an die Polyphem-Geschichte erinnert (o. S. 34). Nun geht der Mörder auf der Flucht nach Medina zurück wieder

in eine Höhle hinein. Er wird verfolgt. Einer der Verfolger harnt am Eingang der Höhle und setzt sein Wassergefäß und seine Schuhe ab. Dort hat eine Spinne „ihre Fäden gezogen", sodass die Verfolger annehmen, daß der Verfolgte sich nicht in der Höhle befindet. Die Verfolger ziehen dann weiter, und das Wassergefäß und die Schuhe fallen dem Abdallah in die Hände[1]). Hier haben wir das Verrichten der Notdurft wie in der biblischen Vorlage von Mohammeds Höhlen-Episode, das täuschende Spinngewebe gegenüber dem täuschenden Taubennest oder dem täuschenden Spinngewebe (o. S. 2. f.), daneben einen *Sufjan* oder *Ibn-Sufjan* („Sohn des *Sufjan*") als zu Ermordenden gegenüber einem *Abu-Sufjan* („Vater des *Sufjan*") in der eben erwähnten Parallele zu Mohammeds Flucht nach Medina, dazu abermals die Anklänge an die Polyphem-Episode. Somit gewiß eine neue Variante zu Mohammeds Flucht nach Medina. Daß das Wassergefäß aus der Lager-Episode 1 Sam. 26 (s. V. 11 f.) stammt, versteht sich dabei wohl von selbst.

Eine scheinbar etwas kompliziertere Duplizität, besser Dupliduplizität, knüpft sich an die Namen *Utba, Silkan* und *Salam* (o. S. 9 f., S. 11 und S. 15 f.). Denn den beiden Israeliten Abner und Esbaal, die beide ermordet werden, entspricht der eine ermordete *Silkan*, dem getöteten Abner allein der getötete *Utba*, dem getöteten Esbaal allein der getötete *Salam*. Hier entsprechen also, scheint's, zwei israelitische Personen drei arabischen. Allein *Salam* soll auch ein Gegenstück zu Ehud sein (o. S. 16), und somit erklären sich hier die Duplizitäten einfach aus Kontaminationen.

Von einem zweiten Gegenstück zu Davids Amalekiter-Zug o. S. 13 f.; von einem zweiten und dritten zu Sauls Ende o. S. 13 und S. 14. U. a. Alle diese Dubletten sind, wie man sieht, nicht gleichartig und darum auch nicht einheitlich zu erklären. Ich muß darauf verzichten, die Frage zu diskutieren, ob wenigstens einige von ihnen einer neben der Hauptüberlieferung anzunehmenden zusammenhängenden Nebenüberlieferung angehören.

1) WÜSTENFELD, S. 981 f. = WEIL II, S. 326 ff.; WELLHAUSEN, *Vakidi*, S. 225; HOROVITZ, *Ibn Saad*, II, 1, S. 35 f. = XVIII f.

Wir haben im Vorstehenden eine lange Reihe Mohammed-Geschichten als Parallelen zu Episoden aus der Saul-David-Sage nachweisen können. In diesen Geschichten entspricht Mohammed, wie man ja alsbald sieht, in der Hauptsache dem David, doch gelegentlich auch dem Saul, so in einer Saul-Geschichte, die mit einer David-Geschichte verwandt ist (o. S. 7), so als Vater der zwei Töchter *Ruqaija* und *Zainab* (o. S. 10f.), so als der Besiegte in der *Uhud*-Schlacht (o. S. 12f.). Abgesehen von solchen Divergenzen, die sich ja übrigens z. T. oder gar insgesamt begreifen lassen, ist aber Mohammed, soweit nach den Samuelis-Büchern ausgestaltet, einheitlich ein David. Wir haben es also schon in dieser Beziehung mit parallelen Systemen zu tun.

Weiter auch darin, daß die Reihenfolge der Saul-David-Geschichten in der Mohammed-Sage im wesentlichen wiederkehrt, abgesehen von ganz wenigen, dabei zumeist schon jetzt ganz erklärlichen oder gar als sekundär nachweisbaren Ausnahmen: Eine vor einer Geschichte von David erzählte Geschichte von Saul mußte hinter die ähnliche von dem jüngeren David gestellt werden, nachdem sie beide den einen Mohammed als Träger bekommen hatten (o. S. 6f.). — *Uhud* = Gilboa folgt auf *Badr* = Gibeon, Gibeon indes auf Gilboa. Aber in der Parallele o. S. 14 scheint noch die alte Folge Gilboa-Gibeon durch. Und, wenn auf *Uhud* ein beabsichtigter, freilich nicht zustande gekommener Kampf bei *Badr* folgt[1]), so mag auch darin ein einstiges *Badr*-Gibeon nach *Uhud*-Gilboa zu erkennen sein. Fragt man nach dem Grunde der Umordnung, so mag er in geschichtlichen, uns aber nicht mehr erreichbaren Tatsachen gesucht werden. Dabei mag die Ähnlichkeit der Namen Gilboa (*Gilboʿa*) und *Gibeon* (*Gibʿon*) bei der Platz-Vertauschung mitgewirkt haben, ebenso wie bei einer Personen-Vertauschung die Ähnlichkeit der Namen **Schamu'el, Scha'ul* und **Schalomo* (o. S. 52). Eine ganz einfache Erklärung wäre aber die folgende: In der mohammedanischen Überlieferung stellt sich der ganze große Zeit-Abschnitt zwischen Davids Flucht aus

1) Wüstenfeld, S. 666 = Weil II, S. 91.

Gibea bis zu seiner Seßhaftwerdung in Hebron als ein Zeitraum von ein paar Tagen dar, innerhalb dessen Mohammed, von keiner Schar, sondern nur von Abubekr begleitet, stracks von Mekka nach Medina flieht. Zwischen Mekka und Medina wurden also Episoden wie die *Uhud*-Gilboa-Schlacht, die eine Krieger-Schar unter dem Befehl Mohammeds voraussetzen, unmöglich. Wenn dann die Gibea-*Badr*-Schlacht an ihrer Stelle bald nach der Seßhaftwerdung in Hebron-Medina blieb, so mußte Gilboa-*Uhud* hinter Gibea-*Badr* eingeschoben werden. — Hiermit ist nun zugleich erklärt, warum Nabal- = *Musstaliq*-Episode und Lager- = Grabenkrieg-Episode ebenfalls hinter Gibeon-*Badr* einen neuen Platz erhalten mußten. Denn die Nabal- und die Lager-Episode liegen ja auch vor Hebron. — In 2 Samuelis erst die Eroberung von Jerusalem, dann die beiden Züge mit der Bundeslade dahin; im Leben Mohammeds Eroberung von Mekka || Jerusalem nach dem den beiden Zügen Entsprechenden (o. S. 17 f.). Diese Umstellung kann mit einem in der Mohammed-Sage veränderten Charakter der beiden feierlichen Züge Davids nach Jerusalem zusammenhängen: Kam Mohammed in den entsprechenden Zügen nur als Geduldeter nach Mekka, so konnte er es damals noch nicht erobert haben. Hier ist außerdem noch als möglicherweise mit zu berücksichtigendes Moment zu nennen, daß die Eroberung von Mekka vielleicht auch die Besiegung des Königs von Jerusalem durch Josua darstellt (o. S. 30).

Diese Abweichungen zwischen den Reihenfolgen der einander entsprechenden Geschehnisse in der israelitischen Geschichte und in der Mohammeds bedeuten übrigens um so weniger, als ja auch die mohammedanischen Schriftsteller in Bezug auf die chronologische Reihenfolge nicht immer übereinstimmen. Wir haben das oben in zwei Fällen hervorgehoben: S. 16 und S. 17. Und da verdient es nun kräftig betont zu werden, daß in beiden Fällen eine chronologische Reihenfolge mit der biblischen übereinstimmt, dabei in beiden Fällen die *Waqidi*s gegenüber der des *Ibn-Hischam*. Aber wie sich die Abweichungen von einander erklären, bleibt vorderhand dunkel. — Im großen und ganzen spiegelt also die

Mohammed-Sage die Reihenfolge der Saul-David-Sage wieder, selbstverständlich auch ein entscheidender Beweis für die Richtigkeit unserer Schlußfolgerungen aus den Parallelen zwischen beiden Lebensgeschichten.

Was wir von der Saul-David- und der Mohammed-Sage behaupten durften, gilt mutatis mutandis auch von der Moses-Josua- und der Mohammed-Sage: hier entscheidet ebenfalls die wesentlich gleiche Reihenfolge der Parallelen für deren genetischen Zusammenhang. Und, wie wir schon o. S. 42 hervorhoben, läßt sich Ähnliches von Parallelitäten zwischen Abraham und *Abdalmuttalib* sagen. Über Abweichungen von der chronologischen Reihenfolge der alttestamentlichen Geschichten innerhalb der vor-mohammedanischen Überlieferung s. o. S. 44f. und S. 45f.

Von besonderer Bedeutung für einen Beweis der Zusammengehörigkeit sind auch eigenartige Übereinstimmungen speziell der beiden Vitae von David und Mohammed in Zahlen und Namen: Ich darf kein besonderes Gewicht legen auf die je 3 Tage des Versteckseins in der Höhle und bei Gibea (o. S. 4). Wenn aber Mekka und Medina in der Hidschra-Geschichte Jerusalem und Hebron in der Geschichte Davids entsprechen, und nun Mohammed etwa 7¹/₄ oder 7¹/₂ Jahre nach seiner Übersiedelung nach Medina Mekka[1]), David aber 7 oder 7¹/₂ Jahre nach seiner Übersiedelung nach Hebron Jerusalem erobert[2]) (o. S. 18), so dürfte dieser Parallelismus schon ganz allein für sich genau so gut als Zeugnis für eine Abhängigkeit der einen Überlieferung anerkannt werden müssen, wie es keinem Germanisten verwehrt ist, die alttestamentliche Überlieferung über die 7 Jahre Davids in Hebron und die 33 in Jerusalem in der isolierten Tatsache wiederzufinden, daß Ulfilas 7 Jahre nördlich der Donau und 33 Jahre im römischen Reiche tätig gewesen sein soll[3].) Vgl. 7 || 7 o. S. 28 und 40.

---

1) S. AUG. MÜLLER, *Islam* I, S. 91, Anm. 1 und S. 152, Anm.

2) 2 Sam., 5, 5; 2,11 und 1 Kön. 2,11.

3) Nach einer fr. Mitteilung meines Kollegen HELM. S. zu der Parallele SIEVERS, *Beiträge* 21,247 ff.

Weiter ist schon die große Zahl der mit Namen genannten Frauen gerade Mohammeds neben der großen Zahl der mit Namen genannten Frauen gerade Davids ganz allein, schon an und für sich, etwas, was die beiden als merkwürdige zunächst rein äußerliche Parallelen erscheinen läßt. Nun aber ist die Zahl der „Mütter der Gläubigen“ genannten Frauen Mohammeds, der Frauen, welche er nach seiner Auswanderung aus Mekka nach Medina besaß, ebenso 9[1]), wie die der Frauen oder genauer Bettgenossinnen, die David nach seiner entsprechenden Übersiedlung nach Hebron sein nannte[2]). Diese Gleichzahl geht dabei einher damit, daß auch die Frauen Davids, die mehr als bloße Nummern und Namenträgerinnen sind, in der Mohammed-Sage mit ihren Besonderheiten wiederkehren: (die erste Gattin Mosis, geheiratet vor der Horeb-Offenbarung als die erste Gattin Mohammeds, geheiratet vor der entsprechenden *Hira*-Offenbarung (o. S. 25); die schwarze Kuschitin, die zweite Gattin Mosis, als die zweite Gattin Mohammeds mit dem Namen *Sauda* (von einem Wortstamme für „schwarz sein“), als eine Frau, die in Abessinien war (o. S. 26);) Michal, die jüngste von zwei Schwestern, als *Aïscha*, die jüngste von zwei Schwestern (o. S. 3 f.); Abigail gerade als *Dschuwairija* (s. o. S. 16); Bathseba gerade als *Umm-Salama* (s. o. S. 18 f.); und die jugendliche Sunamitin als eine jugendliche Gattin, nämlich *Aïscha* (s. o. S. 20). Ja, der Bathseba, der Mutter Salomos, hebr. *em-Schelomo*, entspricht dabei noch gar in der Mohammed-Geschichte eine Frau mit ganz ähnlichem Namen: *Umm-Salama*, d. i. „Mutter des *Salama*“; und ein arabischer Wortstamm mit den Konsonanten *s-l-m* entspricht sonst einem hebräischen mit den Konsonanten *sch-l-m*. Daß eine Besonderheit, die sich an zwei Frauen Davids knüpft, daß sie nämlich geraubt und zurückgeholt werden, und eine weitere, daß eine Gattin Davids ihm genommen und später zurückgegeben wird, nicht in der Mohammed-Sage erscheint, konnten wir o. S. 53 verständlich machen. Schließlich ist auch

1) Wüstenfeld, S. 1001 ff. = Weil II, S. 341 ff.
2) 1 Sam. 18,27; 2 Sam. 3,2 ff. und 14 ff.; 11,27; 1 Kön. 1,1 ff.

noch erwähnenswert, daß gerade die zwei ersten, in Mekka geheirateten Gattinnen Mohammeds Moses-Gattinnen sind, die später, in Medina geheirateten aber, soweit alttestamentlichen Frauen entsprechend, alle David-Gattinnen. Zu Maria, der Koptin, o. S. 22.

Die Namens-Ähnlichkeit zwischen *em-Schelomo* und *Umm-Salama* (o. S. 58) steht aber nicht vereinzelt da: Dem Aufrührer namens Absalom, = „Vater von *schalom*", steht in der Mohammed-Geschichte der Aufrührer *Maslama* gegenüber (o. S. 20), sodaß auch hier ein arabisches Wort vom Wortstamme *s - l - m* einem hebräischen vom Wortstamme *sch - l - m* entspricht. Weiter ist zu erwähnen, daß der Ammoniter-Hauptstadt *Rabba* oder *Rabbat-bene-Ammon* mit dem Götzen *Malkom* oder *Milkom,* d. i. „König", die Stadt *Taïf* mit dem Götzen *Allat* („Göttin") oder *Rabbat* („Herrin") und dem Anführer *Malik* gegenübersteht (o. S. 18 f.). Und dem Ssufiten Samuel entspricht der *Ssufa Al-ghauth* (o. S. 45 f.).

Aus allem folgt: Falls man nicht etwa sonst allgemein anerkannte und selbstverständliche Grundsätze vergleichender Sagenkunde durch einen unerhörten Machtspruch für Mohammed und die biblischen Sagen ausschalten darf, weil ihre Anwendung zu bedrohlichen Konsequenzen führt, ist ein weitgehender Zusammenhang zwischen der israelitischen und der mohammedanischen Sage eine glatte Selbstverständlichkeit. Schon außerordentlich viel weniger als das von uns Gebrachte würde das beweisen. Somit ist es klar: Aus all den oben aufgedeckten Entsprechungen, aus ihrer Masse und ihrer Systematik, aus der Einheitlichkeit der beiden Ganzen, zu denen die Parallelreihen gehören, aus der vollkommenen Unmöglichkeit, mit irgend welchen anderen Literatur-Produkten der Welt auch nur im aller-bescheidensten Maße eine Parallelen-Reihe zur mohammedanischen Überlieferung wie die von mir festgestellte fertigzubringen, ergibt sich die zwingende Notwendigkeit einer genetischen Verwandtschaft zwischen der israelitischen und der mohammedanischen Sage.

Nun habe ich in Band I und dem Ergänzungs-Heft dazu die in den mohammedanischen Sagen vertretenen israelitischen Überlieferungen von Noah bis Rehabeam so gut wie insgesamt aus babylonischen Sagen, dabei in erster Linie der *Gilgamesch*-Sage, sowie aus assyrisch-babylonischer Geschichte abgeleitet. Israelitischen Sagen aus babylonischen Vorlagen entstammen aber wieder zahllose Sagen und Märchen, in Indien, Ägypten, Griechenland, Rom, Germanien, usw. Aber nicht unseren biblischen, sondern älteren vor-biblischen Sagen, z. T. Zwischenstufen zwischen unseren biblischen und den babylonischen Sagen; was sich daran zeigt, daß sich in zahlreichen Fällen in jenen Erzählungen ältere, ursprünglichere Züge erhalten haben, welche die israelitischen Sagen nicht mehr zeigen (s. auch überall u. S. 68 ff.). Ganz anders die israelitisch-moslemischen Überlieferungen. Nirgends zeigt sich in ihnen auch nur eine Spur von etwaigen älteren Formen der israelitischen Sagen, die zwischen unseren biblischen Formen und den babylonischen Ursagen als die eigentlichen Vorlagen der mohammedanischen Sagen stehen könnten. Vielmehr spricht auch nicht eine einzige Einzelheit dafür, daß nicht gerade unsere biblischen Sagen diese Vorlagen gewesen wären. Ja, wir können dies noch genauer präzisieren: Oben S. 11 und 15 brachten wir die Geschichte von der Ermordung Esbaals nach unserem hebräischen Text und ihre zwei Parallelen in der Mohammed-Sage. Diese beiden Geschichten zeigen ihre Verwandtschaft mit jener auch darin, daß der Vorwand in den Mohammed-Geschichten, unter dem die Mörder in das Haus hineinkommen, mit der Absicht in der David-Sage übereinstimmt, mit der die Mörder in den Palast eindringen. Die Septuaginta, die griechische Übersetzung des alten Testamentes, bietet aber etwas ganz Anderes, nebenbei Besseres: Nach dieser Version hatte die Türhüterin Weizen gereinigt und war dabei eingeschlafen (!), und so konnten die Mörder sich unbemerkt in den Palast einschleichen. Folglich geht — was übrigens ja auch zu erwarten war — die Mohammed-Geschichte, soweit von der David-Sage abhängig, bestimmt in einer Einzelheit, und darum gewiß auch

überhaupt, auf unser hebräisches altes Testament zurück, eine Präzisierung, die, da sie für meine Kombinationen eine starke Bindung bedeutet, jedem klar Denkenden zeigen müßte, wie fest verankert diese Kombinationen sind.

Eine Frage für sich bildet es, ob außer dem hebräischen Texte des alten Testaments auch noch, bezw. schon rabbinische Überlieferungen bei der Schöpfung der israelitisch-moslemischen Überlieferung tätig gewesen sind. Ich habe dies im *Islam* XII, S. 96 bestritten. Nun macht aber HOROVITZ im *Islam* XII, S. 184 auf etwas aufmerksam, was ich vorübergehend übersehen hatte, daß sich nämlich das mit der Geschichte von *Ibn-Unais* verknüpfte Spinngewebe-Motiv (o. S. 54) bereits im Targum zu Psalm 57,3 als eine Ausschmückung von Davids Höhlen-Episode bemerkbar macht und schließlich sogar in die arabische David-Sage Aufnahme gefunden hat. Und dieses Spinngewebe-Motiv findet sich ja auch in Mohammeds-Höhlen-Episode, als eine Variante zu einem verwandten Wildtauben-Motiv (o. S. 2f.). Aber eben dieses Spinngewebe-Motiv findet sich in keiner der beiden Höhlen-Geschichten schon bei *Ibn-Hischam*, sondern erst bei *Waqidi* bezw. *Ibn-Sa'd*, und kann daher sehr wohl eine spätere Bereicherung der moslemischen Überlieferung sein, ohne bereits der Vorlage für die mohammedanischen Höhlen-Episoden angehört zu haben. Aber natürlich kann es auch bereits in einer ersten Vorlage vorhanden gewesen sein, allein dann nicht notwendigerweise erst als eine rabbinische Zutat, sondern sehr wohl als alte volkstümliche Überlieferung. Vielleicht ist auch, aber mit der gleichen Modifikation wie der eben angedeuteten, in HOROVITZ' Sinne zu verwerten, daß nach dem Midrasch Tanchuma, Ausg. Wilna, 1885, S. 118, Abraham als erster ein *seba*-Diadem, d. h. ein Greisenalter-Diadem oder ein Diadem von Greisenhaar gehabt hat[1]). Denn das könnte der arabischen Überlieferung von den zu zwei Dritteln weißen Haaren

1) Mir auf Anfrage mitgeteilt von Herrn Pfarrer Dr. Frankenberg und Landesrabbiner Dr. Cohn in Marburg. Letzterer vergleicht zu der Stelle Talmud bab., Baba mez. 87a.

Abrahams zugrunde liegen und weiter der von *Abdalmuttalib-Schaiba*s grauem Haar von Geburt an (bei *Ibn Sa'd!* s. o. S. 40). Doch weiß ich nicht, ob nicht das schöne *seba*, das Abraham nach dem alten Testament erreichte, direkt jene zwei Überlieferungen zeitigen konnte (vgl. o. ebendort). Schließlich mag in unser Kapitel auch noch hineingehören, daß die Schlacht bei Gibeon nach dem hebräischen Text bei einem Teich, nach der Septuaginta an einer Quelle beginnt, für Quelle oder Teich aber die mohammedanische Sage Quelle und Teich als Gegenstück hat (o. S. 9).

Wie sich die Umwandlung der israelitischen Überlieferung in arabische im einzelnen vollzog, erkennt man im allgemeinen alsbald aus den Tabellen. Allerlei ist ja darüber bereits implicite gesagt worden (o. S. 51 ff. und S. 55 ff.). Genauere und umfassende Untersuchungen müssen wir uns hier leider ersparen. Ein paar Einzelheiten verdienen noch besondere Hervorhebung. Einmal der vermutliche Ersatz des Priesters (Oberpriesters) Jethro durch einen Mönch mit Namen Nestor (o. S. 25): Jethro zeigt sich als ein Freund Mosis und wird ein Verehrer seines Gottes; Nestor aber weissagt die zukünftige Bedeutung Mohammeds, und Nestor ist auch der Name für den Begründer des in Syrien usw. einflußreichen Nestorianismus. Ob deshalb dieser Name im Leben Mohammeds besagt, daß die alt-moslemische Überlieferung eine Anerkennung des Islam durch die nestorianische Kirche annahm?

Weit wichtiger ist der Ersatz des israelitischen Messias durch Mohammed. Darüber s. u. S. 66 f.

Der Arabisierung und Nostrifizierung der israelitischen Personen läuft parallel die des Lokals: das einheimische israelitische Lokal ist fast restlos durch arabisches ersetzt worden. Dabei ist, wie wir schon oben S. 1 ff. feststellten, u. A. für Hebron als den Wohnsitz Davids Medina eingetreten, für die heilige Tempelstadt Jerusalem aber die heilige Tempelstadt Mekka. Interessant ist es, daß für das ausländische Babylonien in einer Reihe von Fällen das südarabische Land Jemen eingetreten ist (o. S. 39 ff.; 42; 48 ff.), deshalb auch, weil dem Anscheine nach Ähnliches in der

Sul-Schumul-Sage zu beobachten ist. S. dazu u. unter „*Sul-Schumul*“.

Von Umbildungen der Ereignisse fällt vor allem auf, daß Mohammed, eigentlich ein David, die *Uhud*-Schlacht, ein Gegenstück zur Gilboa-Schlacht, verliert (o. S. 12f.), er, dessen israelitisches Gegenstück gar nicht an der Gilboa-Schlacht teilnimmt. Aber wie das gekommen ist, erkennt man: Der Israelit David, gegen den die Amalekiter zunächst erfolgreich sind, ist mit dem Israeliten Saul, der gleichzeitig oder ungefähr gleichzeitig besiegt und von einem Amalekiter getötet wird, identifiziert worden. Eine Folge war dann, daß der David, der mit seinen Leuten nicht an der Gilboa-Schlacht teilnehmen durfte, durch einen — ungenannten — anderen Führer als Mohammed mit seinen Leuten ersetzt wurde (o. S. 12). Vgl. u. unter „*Mahabharata*“. Im übrigen wird man, wie sonst, so auch hier mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß, wo die alttestamentliche und die ihr parallele mohammedanische Überlieferung auseinandergehn, dies durch wirklich Geschichtliches auf mohammedanischem Bodem verursacht ist.

Die israelitisch-arabischen Sagen scheinen vor ihrer schriftlichen Festlegung schon eine längere Geschichte unter Leuten durchgemacht zu haben, die sich nicht mehr an den biblischen Vorlagen orientierten und kontrollierten. Nur so sind die mancherlei starken Entwicklungen zu erklären, die Schrumpfungen, die Zusammenarbeitungen verschiedener Episoden, die Kontaminationen, die doch mancherlei chronologischen Verschiebungen, die Personen-Spaltungen und -Zusammenlegungen. Hier ein hübsches Beispiel für das Letztere, ein Beispiel zugleich dafür, wie sich zwei Parallelisierungen gegenseitig als berechtigt bestätigen — Gilboa- und *Uhud*-Schlacht, Schlacht gegen Absalom und die gegen *Musailima* —: Der Ausländer, welcher in der Gilboa-Schlacht Saul tötet, ein Amalekiter, wird durch den Abessinier *Wahschi* vertreten, der *Hamsa* tötet (o. S. 13). Derselbe *Wahschi* verwundet aber oder tötet auch vielleicht *Musailima*, der dem Absalom entspricht (o. S. 20). Warum? Weil der Amalekiter, der

Saul getötet hat, dies dem David meldet — und dementsprechend *Wahschi*, der *Hamsa* getötet hat, Mohammed darüber erzählt (o. S. 13) —, und weil auch die Tötung Absaloms dem David durch einen Ausländer gemeldet wird (2 Sam. 18,31 ff.) und zwar durch — einen Aethiopier oder Mohren.

Aus unseren Parallelreihen ergibt sich unmittelbar eine gründliche Erschütterung der mohammedanischen Überlieferung, über Mohammed selbst vor allem, ebenso über seine Vorgeschichte. Es hieße sich blind und tot stellen, wollte man behaupten, daß auch gar nichts geschehen sei. Die bisher als unbestreitbare Tatsachen betrachteten und wichtigsten Ereignisse aus Mohammeds Geschichte, die Hidschra, die *Badr*-Schlacht, die *Uhud*-Schlacht, die Huldigung von *Hudaibija*, die Eroberung von Mekka, die Unterwerfung von *Taïf* u. s. w. erscheinen zum mindesten so stark durch sagenhafte Umkleidung verhüllt, daß man bei jedem einzelnen dieser Ereignisse immer von neuem die bange Frage tun muß: Was steckt dahinter an geschichtlicher Wirklichkeit, was ist Wahrheit? Ich rede nicht von der Geschichtlichkeit Mohammeds selbst und habe natürlich allen Grund, an ihr festzuhalten[1]). Aber, wenn die ganze Vita Mohammeds und die Geschichte seiner Vorfahren, wenn gar noch die seines Nachfolgers Abubekr

---

1) Freilich würde ich für die Frage nach der Geschichtlichkeit oder Nicht-Geschichtlichkeit Mohammeds eine Urkunde wie die von NÖLDEKE in der *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.* XXIX, S. 77 f. zuerst veröffentlichte in ihrem jetzigen Zustande für irrelevant halten. Denn, ob auch aus einer Zeit kurz nach dem uns überlieferten Todes-Datum Mohammeds, so könnte der von NÖLDEKE in der Urkunde festgestellte Name Mohammeds für sich allein doch höchstens dafür zeugen, daß man schon damals die Anhänger des Islam nach einem Mohammed benannte, aber nicht dafür, daß dieser auch wirklich gelebt hat und dabei gerade kurz vor Abfassung der syrischen Urkunde. Selbstverständlich ist es dabei, daß diese für das Wie des Lebens Mohammeds gar nichts besagt. Daß der Vertrag Mohammeds mit den Nestorianern, ob auch der eine oder andere seine Hand für dessen Authentizität ins Feuer legen sollte, aus einer Diskussion über Mohammeds Geschichtlichkeit ausscheiden muß, braucht doch wohl nicht erst gesagt zu werden. Über die nach allgemeiner Annahme mit Mohammed gleichzeitigen arabischen Gedichte auf ihn erlaube ich mir kein Urteil, und deshalb auch nicht darüber, wieweit sie von Mohammed zeugen können.

dem Faden israelitischer Überlieferung folgt, und dabei die wichtigsten Wendepunkte in Mohammeds Leben ein Gegenbild in der israelitischen Geschichts-Erzählung haben, so ist das eine klar: So, wie die Mohammedaner erzählen, so, mit dieser Entwicklung, kann sich das Leben Mohammeds nimmermehr abgespielt haben. Mag sein, daß Theophanes[1]) mit seiner kurzen Biographie ein unverfälschtes Leben Mohammeds gibt. Indes — wenn unsere Parallelen o. S. 25 ff. berechtigt sind oder wenigstens sein können, dann bleibt auch er kein Kronzeuge mehr, sondern sein Zeugnis wird ebenso wertlos wie das der moslemischen Biographen, weil es schließlich auch nur aus dem Munde der arabischen Fama stammt. Ob wir jemals imstande sein werden, aus dem Sagen-durchsetzten Aufriß des Lebens Mohammeds das wahrhaft Geschichtliche herauszuarbeiten?

Wenn durch unseren Nachweis die Geschichtlichkeit zahlloser auch belangreichster Einzelheiten im Leben Mohammeds erschüttert wird, so zieht das etwas Weiteres nach sich, das besonders bedrohlich erscheint. Wir haben im Ergänzungs-Heft S. 29 ff. festgestellt, daß in den echtesten Paulus-Briefen als geschichtlich und von dem Verfasser selbst erlebt Begebenheiten erwähnt werden, die fraglos ungeschichtlich sind, und haben darum den Schluß ziehen müssen, daß zunächst einmal diese Briefe unecht sind, d. h. nicht von dem stammen, als dessen Erzeugnisse sie sich ausgeben. Nun finden sich aber im Koran Anspielungen auf Dinge im „Leben Mohammeds“, die nach unseren Ausführungen Mohammed niemals und niemand überhaupt je erlebt hat[2]). Folglich sind zum mindesten diese Anspielungen und vermutlich oder doch möglicherweise auch die zugehörigen Suren nicht von Mohammed, es sei denn, was aber undenkbar scheint, daß Mohammed sich bereits selbst bewußt und wahrheitswidrig mit israelitischen Geschichten geschmückt hätte. Darüber zu reden würde uns hier aber zu weit führen.

---

1) Chronographia, rec. DE BOOR, I, S. 333 f.

2) So in Sure 9,40: Anspielung auf Mohammed mit Abubekr auf der Flucht nach Medina in der Höhle, wozu oben S. 3 f..

Ob nun das „Leben Mohammeds" israelitische Geschichte bezw. Sage ist, in die Geschichtliches von Mohammed hineingemengt ist, oder ob es etwa eigentlich nur israelitische Sage ist, ob arabische Geschichte, die aufs stärkste mit israelitischen Sagen durchsetzt ist, das ist verhältnismässig belanglos, wenn gefragt werden muß: Wie in aller Welt erklärt sich dieser Massen-Import? Möglich, daß es dafür ebensowenig einer besonderen Erklärung bedarf, wie für die Übernahme eines großen Teils des israelitischen Sagen-Systems durch die Inder, die Griechen, die Römer, und schließlich die Germanen (wozu unten). Indes liegen die Dinge in unserem Falle doch wohl etwas anders. In Griechenland und Rom, in Germanien und Indien weisen die aus Israel entlehnten Sagen nicht auf uns bekannte schriftliche Quellen, demnach vermutlich auf mündliche Überlieferungen zurück; in Arabien indes auf unser altes und neues Testament, auf unser altes Testament, das heilige Buch der Juden, und unser neues Testament, das heilige Buch der Christen, der Juden und der Christen, deren Religionen nach wohlbegründeter, allgemeiner Annahme zu den Quellen des Islam gehören! Man wird deshalb a priori vermuten müssen, daß Entlehnungen aus der israelitischen und der christlichen Sage mit den Anleihen bei der jüdischen und christlichen Religion Hand in Hand gegangen sind. Es begreift sich deshalb alsbald, daß der Prophet und Verkünder des Islam die Moses-Sage vom Propheten und Verkünder des Judentums an sich gerissen hat. Aber warum ist der Prophet Mohammed vor allem ein König David? Doch auch darauf gibt es eine Antwort: David ist der Begründer des jüdischen Königshauses, die Verkörperung des jüdischen Königtums, und der Islam war doch einmal und soll von Anfang an in Medina eine politische Macht gewesen sein. Aber vielleicht ist damit noch nicht alles gesagt. Theophanes[1]) erzählt, daß die Juden in Mohammed ihren Messias gesehen hätten; Jesus hat als dieser Messias gegolten; die Kindheitsgeschichten von

1) Chronographia, rec. DE BOOR, I, S. 333.

ihm sind zu denen Mohammeds geworden (o. S. 31 ff.), und der erwartete Messias in Weissagungen des Buches Daniel ist in Arabien zu einem erwarteten Mohammed geworden (o. S. 47 und S. 48); aus Davids Geschlecht aber sollte der Messias hervorgehen. Das heißt doch wohl: Indem Mohammed ein König David ist, zeigt er sich als ein erwarteter Messias, er, Mohammed-*Ahmad*, ein „Gepriesener", ein *eulogumenos;* und, weil er ein Messias war, darum wären nebenbei die Daniel-Weissagungen in die Mohammed-Legende aufgenommen worden. Die Idee des Messias kennen wir aber bis jetzt nur als eine jüdische. Folglich — dürfen wir diesen Schritt wagen? — wäre Mohammed ein — jüdischer Messias auf arabischem Boden, wäre der Islam nicht: judaïsiertes Arabertum, sondern: arabisiertes Judentum, eine Religion, weiterentwickelt auf arabischem Boden aus der israelitischen Religion? Und — im Süden von Palästina wohnten auch die Midianiter, bis nicht weit von Jathrippa, d. i. Medina, hin[1]). In deren Gebiet aber soll Moses seine erste Gottesoffenbarung erlebt haben, soll ihm das Gesetz offenbart sein[2]); und der Oberpriester von Midian soll Jahves Überlegenheit über alle anderen Götter anerkannt haben[3]). Andererseits aber stehen in einem engen Verhältnis zu den Midianitern, vielleicht als ein Teil von ihnen, die Keniter[4]), und zu den Kenitern werden die Rechabiter gerechnet[5]), eine religiöse Sekte, der der Wein verboten war[6]), ebenso wie er den Mohammedanern verboten ist. Leitet sich also der Islam genauer von einer Sekte wie derjenigen der Rechabiter her?? Vgl. unten unter „Buddha" zum möglicherweise anzunehmenden ursprünglichen Verhältnis zwischen Christentum und Buddhismus.

---

1) *Realencyklopädie f. prot. Theol.* u. *Kirche* [1], XIII. S. 57 ff.
2) 2 Mos. 3,1 ff.; 2 Mos. 19,1 ff. und 33,6; 5 Mos. 1,6 u. s. w.
3) 2 Mos. 18,11.
4) 2 Mos. 3,1; 4 Mos. 10,29; Richter 1,16.
5) 1 Chron. 2,55.
6) Jer. 35,6 ff.

2.

Absenker neben- oder vor-biblischer südisraelitischer „*Gilgamesch*-Sagen“.

A.

Das ägyptische „Brüder-Märchen“[1]) und eine Jakob-Sage.

„*Bata*“ lebt im Hause seines älteren Bruders *Anup* (Anubis). Eines Tages sucht ihn die Frau seines Bruders zu verführen, aber er widersteht ihr und macht ihr Vorhaltungen. Als nun der Gatte am Abend vom Felde heimkehrt, bezichtigt sie den jüngeren Bruder des Ehebruchsversuches mit ihr. Nun will der ältere Bruder ihn, wenn er heimkehrt, töten, aber er wird von Kühen gewarnt und entflieht, verfolgt von seinem älteren Bruder. Da fleht er zu *Re-Harachti*, und es entsteht zwischen seinem Bruder und ihm selbst ein großes Wasser voller Krokodile, so daß jener ihn nicht erreichen kann. Am nächsten Morgen reden die beiden über das Wasser weg miteinander, und der jüngere Bruder erzählt dem anderen, was in Wirklichkeit zwischen ihm und der Frau vor sich gegangen ist. Dann schneidet *Bata* sich das Glied ab, wirft es ins Wasser, und ein Wels verschluckt es, und *Bata* sagt dem Bruder — zum zweiten Male —, daß er ins Tal der Zeder gehen und sein Herz oben auf die Blume der Zeder legen werde. Wenn es einmal geschehe, daß die Zeder umgehauen werde, und das Herz zu Boden

1) Auf einem Papyrus aus der Zeit um 1220 vor Chr. Übersetzt bei ERMAN, *Literatur der Aegypter,* S. 197 ff., und ROEDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen,* S. 89 ff. Dazu s. *Zeitschr. f. Äg. Spr. u. Alt.* 1912, S. 118 f.

falle, solle der Bruder es suchen, bis er es finde, und es in einen Krug mit kaltem Wasser legen, dann werde er wieder aufleben. Und daran werde jener erkennen, daß ihm etwas zugestoßen sei, daß eine Schale mit Bier, die man ihm reiche, gären werde. Der ältere Bruder geht dann nach Hause und tötet seine Frau; der jüngere, *Bata*, begibt sich ins Tal der Zeder, [tut mit seinem Herzen, was er angekündigt hat,] jagt das Wild der Wüste und baut sich ein Schloß.

„Damit er nicht so allein wohne“, schafft ihm auf Befehl *Re-Harachti*s der Gott *Chnum* ein wunderschönes Weib, schöner als irgend ein Weib im ganzen Lande, „in dem jeder Gott ist“. Die sieben Hathoren aber kommen und sagen mit einem Munde: „Die wird eines gewaltsamen Todes sterben“. Sie wohnt bei ihm und er bringt ihr das von ihm gejagte Wild; und er warnt sie davor, hinauszugehen, damit das Meer sie nicht forthole, und verrät ihr, daß sein Herz auf der Blume der Zeder liege. Eines Tages aber, als *Bata* nicht daheim ist, ergeht sich das Mädchen trotz der Warnung vor dem Wasser draußen durch *Bata* und trotz seines Verbots, das Haus zu verlassen, unter der Zeder; das Meer kommt heran, sie flüchtet ins Haus, aber das Meer ruft der Zeder zu, sie festzuhalten (?), und der Zeder gelingt es noch gerade, eine Flechte von ihrem Haare loszureißen. Diese entführt das Meer dorthin, wo die Wäscher des Pharao waschen. Nun riechen die Kleider des Pharao nach Salbe, man forscht nach und findet die Flechte, an der die duftende Salbe ist. Der Pharao fragt die Schreiber und Gelehrten und schickt eine Schar von Leuten zum Zeder-Tal, welche das Mädchen holen sollen, von dem die Flechte stammt; aber *Bata* tötet sie bis auf einen, der dem Pharao die böse Nachricht bringt. Einer zweiten Schar gelingt es aber, mit Hilfe einer mitgeschickten (klugen) Frau, das Weib nach Ägypten zu holen, und der Pharao macht sie zu einer „Herrlichen“, d. h. „Dame“, „großen Prinzessin“. Diese verlangt nun, daß man Soldaten ausschickt, um die Zeder umzuhauen und die Blume mit dem Herzen *Bata*s abzuschneiden. Das wird getan, und im Augenblick ist *Bata* tot.

Als dies geschehen, ereignet es sich, daß dem *Anup*, *Bata*s älterem Bruder, in einer Schale Bier gereicht wird, und siehe da, es ist gegoren; und eine Schale Wein, und der ist verdorben. Und nun weiß er, was mit seinem Bruder geschehen ist, und er macht sich auf ins Zeder-Tal, findet seinen Bruder tot und sucht unter der Zeder nach dessen Herz, aber drei Jahre lang vergeblich. Endlich, als das vierte Jahr begonnen hat, findet er eine Frucht, das Herz *Bata*s, und wirft sie, wie *Bata* ihm früher geraten hat, in kaltes Wasser und flößt dieses dann dem Bruder ein, und der wird nun wieder lebendig.

Jetzt verwandelt sich *Bata* in einen heiligen Apis-Stier, der Bruder bringt ihn nach Ägypten, das Land jubelt, und der Bruder wird reichlich belohnt. Der Stier aber offenbart sich der Prinzessin, seiner früheren Gattin, als das, was er ist, und nun läßt ihn der Pharao auf ihren Wunsch töten; sie hat ihm aber gesagt, daß sie seine Leber essen wolle. Zwei Tropfen Blut fallen beim Schlachten neben das große Tor des Pharao, und daraus wachsen zwei große Persea-Bäume auf, und der eine offenbart sich wieder der Prinzessin als ihr einstiger Gatte; und nun muß der Pharao auf den Wunsch der Prinzessin die zwei Bäume fällen und schöne Möbel daraus machen lassen. Ein Splitter davon fliegt aber in den Mund der Prinzessin, sie schluckt ihn herunter und wird alsbald schwanger und gebiert dann einen Sohn, der danach zum Kronprinzen für das ganze Land ernannt wird. Später, als der König stirbt, wird er, der Kronprinz und einstige *Bata*, König, läßt offenbar die Prinzessin, seine einstige Gattin, töten und macht seinen Bruder *Anup* zum Kronprinzen; und nach 30 jähriger Regierung von *Bata* wird dieser König von Ägypten.

Dieses ägyptische Märchen steht in der Märchen-Forschung schon lange im Vordergrunde des Interesses, vor allem wegen 1. der „Potiphar-Geschichte“, mit der es beginnt, und 2. der Episode mit dem Todeszeichen. Es scheint allgemeine Annahme zu sein, daß die Potiphar-Geschichte in unserem Märchen genetisch mit der im ersten Buch Mosis

zusammengehört, und dabei ebenso allgemein als selbstverständlich angesehen zu werden, daß die alttestamentliche Erzählung aus dem ägyptischen Brüder-Märchen stammt[1]). Für unsere Zwecke ist der erstgenannte Consensus wegen dieser zwei einander in alltäglichen Zügen ähnlichen Geschichten wichtig und wertvoll. Denn er müßte uns, d. h. bei gleichem Recht für alle, die Türen sperrangelweit für die nachfolgenden Erörterungen öffnen. Was aber die behauptete Herkunft der Potiphar-Geschichte aus dem ägyptischen Märchen anlangt, so gerät sie anscheinend in Konflikt mit meinem Nachweis in Band I, S. 255 ff., daß die Potiphar-Geschichte sich nämlich aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode im *Gilgamesch*-Epos entwickelt hat. Daß aber diese beiden Geschichten einander entsprechen, war bereits über jeden Zweifel erhaben und wird zudem im Laufe der neuen Untersuchungen in diesem Bande immer wieder von neuem völlig erhärtet werden[2]). Somit könnte, scheint's, das ägyptische Märchen nur vielmehr aus der alttestamentlichen Erzählung stammen.

Hinter der ägyptischen Potiphar-Geschichte wird allerlei erzählt, was wir zunächst unberücksichtigt lassen. Dann kommt die Erzählung von der Entführung der Gattin *Bata*s usw. Und die erinnert uns abermals an eine alttestamentliche Erzählung, diesmal indes an eine David-Geschichte: Während Urias im Kriege abwesend ist, sieht David seine Gattin beim Baden, oder, wie sie sich wäscht, läßt sie in seinen Palast holen, läßt dann ihren Gatten ums Leben bringen, macht die Frau zu seiner Gattin und ihr — und sein — Sohn, Salomo, wird später König von Israel[3]). Diese Verwandtschaft zwischen Urias-Geschichte und Brüder-Märchen wird noch etwas deutlicher durch offenbare Verwandte des ägyptischen Brüder-Märchens, Märchen, die noch das Wasch- oder Bade-Motiv der Urias-Geschichte erhalten haben. Dazu S. 162 des Ergänzungs-Heftes.

1) So denkt auch der Nicht-Theologe WOLF ALY, *Volksmärchen . . bei Herodot* . . , S. 8.

2) Vgl. schon Ergänzungs-Heft, S. 107 und 113 f.

3) 2 Sam. 11.

Die Urias-Geschichte haben wir nun aber in Band I, nämlich S. 492 ff. usw., ebenfalls, d. h. ebenso wie die Potiphar-Geschichte, als einen Absenker der *Gilgamesch*-Sage, ja, als einen gerade wieder auch der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode erwiesen! Somit finden sich in dem ägyptischen Brüder-Märchen schon zwei große Stücke, die sich stark mit alttestamentlichen Sagen berühren, mit diesen näher verwandt scheinen und deshalb gerade auf eine bestimmte Episode des *Gilgamesch*-Epos zurückzuführen wären.

Allein ganz disparat, ganz jenseits scheinbar jeder Möglichkeit einer Kombination mit der Urias-Geschichte liegt das, was sich zwischen der Tötung *Bata*s und dem Tode der Frau abspielt, die seltsamen Verwandlungen — denn das sollen sie schließlich doch zusammen sein — des *Bata* in einen Apis-Stier, in Persea-Bäume, in sich selbst zurück. Und obwohl unser altes Testament vielleicht noch letzte Spuren davon aufweist, nie ein Mensch hätte diese entdecken können, wenn nicht die Welt voller Märchen wäre, die einerseits mit dem ägyptischen Brüder-Märchen, andererseits mit der Urias-Geschichte verwandt sind. Ich lasse alle übrigen beiseite, deren Besprechung ich mir für Band III vorbehalte, und verwerte hier nur eines dieser Märchen. Ehe ich das aber tue, muß ich noch einmal daran erinnern, daß ich in Band I, 492 ff. festgestellt habe, daß die Urias-Geschichte ein Reflex der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des *Gilgamesch*-Epos innerhalb einer David-*Gilgamesch*-Sage ist. Mit der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode aber meine ich ja die Szene, in welcher *Ischtar* dem *Gilgamesch* ihre Liebe anbietet, dieser sie jedoch zurückstößt und ihr nun alle die früher von ihr Geliebten und danach durch sie unglücklich Gemachten oder Erniedrigten, und zwar zum Teil in Tiere Verwandelten, aufzählt. Und ferner muß ich vorausschicken, daß es bisher als durchaus erlaubt galt, ein einzelnes Stück aus dieser Strafrede mit einer griechischen Sage als möglicherweise oder gar bestimmt verwandt zusammenzustellen: Einen der von ihr Geliebten, einen Hirten, verwandelt *Ischtar* in einen Wolf, und nun verjagen ihn seine eigenen Hirten-Knaben und seine

Hunde beißen ihn in seinen Hintersten. Actaeon andererseits, ein Jäger, wird von Artemis in einen Hirsch verwandelt, und der wird dann von seinen eigenen Hunden aufgefressen[1]). In Nr. 37 der *Irischen Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI heißt es nun aber, daß einer dem Helden des Märchens in Gegenwart seines, des Erzählers, verräterischen Weibes, erzählt, daß dieses Weib, mit dem er verheiratet war, einen Schweinehirten liebte und ihn, den Gatten, in einen Stier verwandelte, dann in einen weißen Kranich, dann in einen Wolf, der mit den Hunden des Vaters seiner Gattin gehetzt ward! Schließlich aber wird der Wolf entzaubert und wieder ein Mensch. Ist Actaeon, der von Artemis in einen Hirsch verwandelte Jäger, ursprünglich der von *Ischtar* geliebte und in einen Wolf verwandelte Hirte, Actaeon, der gar keine Liebes-Beziehungen zur Artemis hatte, so ist es natürlich der von dem verräterischen Weibe in einen Wolf verwandelte Gatte erst recht! Dann sind aber auch die anderen Tiere, in die das Weib ihn verwandelt hat, frühere Geliebte der *Ischtar,* gerade so, wie die Wölfe und Löwen, in welche die Circe Menschen verwandelt hat[2]). Schweinehirte, Stier, Kranich und Wolf in dem irischen Märchen dürften somit dem zuerst genannten Geliebten, dem Hirten Tammuz(s), dem bunten Vogel, dem Löwen, dem Pferde, und dem Wolfe im babylonischen Epos entsprechen. Selbstfolge ist es dann, daß die Rede des betrogenen Gatten in dem irischen Märchen, in welcher er der Gattin ihre Treulosigkeiten und Gemeinheiten vorhält, die Straf- und Tadelrede *Gilgameschs* an *Ischtar* ist, daß wir also heute in Irland den, soweit ich sehe, verhältnismäßig besterhaltenen Abklatsch von dieser Rede haben[3])! — Der Rede geht im irischen Märchen voraus,

1) Apollodorus, Bibliotheca III, 4,4,3. 2) U. unter „Odyssee".

3) Vgl. auch *Kaukasische Märchen* von DIRR, Nr. 13, in der wir hintereinander haben: die Gewinnung eines Mädchens durch einen Ringkampf mit ihr selbst, die Gewinnung eines von zwei Drachen bewachten anderen Mädchens wieder durch Ringkämpfe mit diesem selbst und die an den Helden des Märchens gerichtete Erzählung eines Mannes von den Treulosigkeiten seiner Frau und den durch sie erlittenen Verwandlungen.

Fortsetzung der Anmerkung auf S. 74.

daß der Held des Märchens einen Riesen tötet, der ihm sein Weib im Kampfspiel abgenommen hat, und so sein Weib von dem Riesen befreit, geht somit voraus eine „*Chumbaba*-Episode“ — ganz so, wie der entsprechenden Episode im Epos eine Episode mit *Gilgamesch* als Besieger und Töter *Chumbabas* und vermutlichem Heimführer der Göttin *I(E)rnini-Ischtar*[1]). Und dem geht im irischen Märchen vorher ein Ringen mit einem, und zwar demselben Riesen, durch das der Held des Märchens das schöne Weib gewinnt. Das bedeutet aber, daß wir in dem irischen Märchen ein deutliches Abbild des *Gilgamesch*-Epos haben von dem Ringkampf *Gilgameschs* mit *Enkidu* an bis zur *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, diese eingeschlossen[1]). Dann aber wird es mehr als völlig unbestreitbar, daß die Verwandlungen in dem irischen Märchen denen in der letztgenannten Szene des babylonischen Epos, und die einzelnen Verwandlungsformen den verschiedenen von der *Ischtar* Geliebten und Verwandelten entsprechen. Weitere Ausführungen über das irische Märchen in Band III. Dort auch über Eindringlinge in das Märchen aus der Polyphem- und der Simson-Sage.

Der Stier, in den sich der von seiner Gattin verlassene und verratene *Bata* verwandelt, die darauf folgende Verwandlung und schließliche Zurückverwandlung in ihn selbst sind nun natürlich gleichen Ursprungs wie die ähnlichen Dinge in dem irischen Märchen. Entstammen diese also dem *Gilgamesch*-Epos und genauer der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, so gilt das Gleiche von den Parallelen in unserem ägyptischen Brüder-Märchen. Gestützt mag das auch noch dadurch

---

Sie hat ihn in eine Hündin, einen Maulesel und einen Habicht verwandelt, bis er sich wieder in einen Menschen und seine Gattin in eine Hündin verwandelte. Hier also, im Kaukasus, eine nahe Verwandte unseres irischen Märchens und ein weiterer Absenker genau desselben Stückes des *Gilgamesch*-Epos, wie es jenes ist. S. nämlich zu diesem oben in der Fortsetzung des Textes. Hündin, Maulesel und Habicht in dem kaukasischen Märchen stehen somit dem Wolf, dem Stier und dem Reiher in dem irischen Märchen gegenüber und zugleich dem Wolf, dem Pferde, und dem bunten Vogel im *Gilgamesch*-Epos. Zu Stier und Pferd s. u. S. 75.

---

1) S. Ergänzungs-Heft S. 64 ff. und 92 ff.

werden, daß mit dem Stier unseres ägyptischen Brüder-Märchens, wie in der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des Epos anscheinend ein Pferd, so in damit verwandten Märchen, außer einem Fisch, auch ein Pferd, ja auch ein Pferd und ein Stier wechseln[1]. Und somit wären wir zum dritten Male bei der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode als einer Urquelle des Brüder-Märchens angelangt! Dabei haben wir zu einem Stück eine Parallele in der Jakob-Joseph-Sage, zu einem zweiten in der David-Sage gefunden, zu einem dritten innerhalb des zweiten Stückes aber keine, wenigstens keine für uns noch deutlich erkennbare Parallele innerhalb einer biblischen Sage.

In Märchen wie dem auf S. 196 ff. der *Deutschen Märchen seit Grimm* I von ZAUNERT oder Nr. 53 der *Russischen Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR (s. u. die Anm.) haben wir die Verwandlungen des ägyptischen Märchens, und davor eine Parallele zu *Bata*s Tod, dem „Todeszeichen“ und *Bata*s Wiederbelebung. In beiden ist es ein Schwert, das das Leben des *Bata* gewährleistet, an dessen Besitz sein Leben hängt, ein Gegenstück dazu, daß *Bata*s Leben mit der Blume der Zeder verknüpft ist. In der verwandten Nr. 9 der *Balkanmärchen* von LESKIEN aber — wie auch noch in anderen verwandten Märchen — ist ebenso das Leben des Helden vom Besitz einer Waffe, nämlich eines Messers abhängig, das nebenbei der Held im rechten Beine stecken hat. Auch dieses Märchen läßt ebenso noch deutlich erkennen, daß es ein *Gilgamesch*-Märchen ist. Zunächst verbindet das Märchen ferner mit dem ägyptischen Märchen, daß dem Helden ein Mädchen, das er besitzt, abgenommen werden soll, daß er von drei Schiffen, die dazu von einem Zaren ausgesandt sind, zwei versenkt, so daß nur eines entkommt, das dem Zaren Nachricht bringen kann, daß aber schließlich das Mädchen mit Hilfe einer listigen alten Frau in die Gewalt

1) S. *Neugriechische Märchen* von KRETSCHMER, Nr. 3 (Fisch); *Malaische Märchen* von *Hambruch*, Nr. 42 (Fisch); *Deutsche Märchen seit Grimm*, von ZAUNERT I, S. 196 ff. (Pferd); *Lettische Märchen* von BÖHM und SPECHT, Nr. 17 (Pferd); *Russische Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR, Nr. 53 (Pferd und Stier).

des Zaren gebracht wird, nachdem der Held durch Herausziehen des Messers sein Leben verloren hat. (Vgl. o. S. 75.) Das Mädchen hat der Held vorher aus der Gewalt einer Unholdin befreit. Vgl. darum die der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode vorhergehende *Chumbaba*-Episode und o. S. 74. Vorher hat der Held durch je einen kühnen Sprung für seine zwei Genossen je eine Gattin erworben, und diese Genossen hat er vorher als Brüder gewonnen, nach einem unentschiedenen Ringkampf. Vgl. den nicht durch Überlegenheit des einen von ihnen entschiedenen Ringkampf zwischen *Enkidu* und *Gilgamesch* wegen der Göttin *Ischchara* vor der *Chumbaba*-Episode, den Ringkampf, nach dem die beiden Freunde und Brüder werden. S. dazu das Ergänzungs-Heft S. 64 ff. Hier haben wir es somit einfach mit dem *Gilgamesch*-Epos zu tun, können uns wenigstens auf dessen Heranziehung beschränken.

Aber im Anfang des Balkan-Märchens wird etwas erzählt, das uns über das Epos hinausgehen heißt: Der Held wird nach langer, unfruchtbarer Ehe seiner Eltern erzeugt infolge des Genusses eines Apfels, den ihnen ein alter Mann gegeben hat. Von etwas Derartigem erzählt aber wieder die israelitische Jakob-Sage[1]), eine — *Gilgamesch*-Sage[2]). Und zu dieser Zeugungs-Geschichte bieten nun die Märchen zahlreiche Varianten, vor allem, was für uns wichtig ist, solche, in denen gleichzeitig zwei oder auch drei Brüder, sei es durch Genuß vor allem eines Apfels oder eines Fischs, dabei auch von einer Königin und ihrer Magd, empfangen und geboren wurden[3]). Und das erinnert abermals an die Jakob-Geschichte, nach der, wie noch durchschimmert, durch den Genuß der

1) 1 Mos. 30,14 ff.

2) Band I, S. 225 ff.

3) S. DIRR, *Kaukasische Märchen*, Nr. 11 (Fruchtbarkeit durch Äpfel; von Frau, Stute und Hündin); JUNGBAUER, *Märchen* aus *Turkestan*, Nr. 6 (durch Äpfel; drei Frauen); KADEN, *Unter den Olivenbäumen*, S. 168 ff. (durch Herz vom Meerdrachen; Königin und eine Jungfrau); BLOCK, und IPSEN, *Zigeunermärchen*, Nr. 37 (Fisch; Kaiserin und Köchin); VON LÖWIS OF MENAR, *Russische Volksmärchen*, Nr. 22 (Fisch; Königin, Magd, Kuh), und *Finnische Märchen*, Nr. 12 (Fisch; Königin, Köchin, „Ochs“); BOEHM und SPECHT, *Lettische Märchen*, Nr. 1 (Fisch; Bäuerin, Magd, Stute).

von Ruben, dem ältesten Sohne, erhaltenen Granatäpfel sowohl Lea wie auch Rahel fruchtbar werden und nun Rahel den Joseph gebiert. Und Rahel soll sich ja ursprünglich zu Lea verhalten, wie Hagar, die Magd, zu Sara, der Herrin, als ein ursprüngliches Freudenmädchen neben *Ischtar*, deren Herrin[1])! Nun gibt es im alten Testament zwar auch sonst mehrfach in *Gilgamesch*-Sagen anfängliche Unfruchtbarkeiten — Abraham-, Isaak-, Simson-, Samuel-, Johannes-Sage[2]) —, aber nirgends ist uns sonst im alten und neuen Testament, außer in der Jakob-Sage, das mit der Unfruchtbarkeit verknüpfte Apfel-Motiv erhalten. Somit liegt wieder der Schluß nahe: das Balkan-Märchen ist ein Jakob-Märchen, in das wohl auch die Isaak-Sage mit der anfänglichen Unfruchtbarkeit der Eltern der Zwillinge Esau und Jakob hineinspielt. Als ein Motiv einer Jakob- oder vielleicht besser Isaak-Sage wird es auch durch die *Ramajana*-Sage bezeugt, in der die Unfruchtbarkeit der drei Gattinnen (vgl. o. S. 76 Anm. 3) des *Dascharatha,* des Vaters von *Rama*, einem Jakob, durch einen Trank beseitigt wird[3]). In der Vorgeschichte der Siegfried-Sage ist es eine Gattin eines Isaak, die durch einen Apfel schwanger wird[4]).

Also das in Rede stehende Stück eines Balkan-Märchens sieht nach einem Jakob- bezw. Isaak-Märchen aus. Mit dessen Kernstück (S. 75 f.) und dem von zahlreichen verwandten Märchen ist ja nun aber wieder der zweite Teil des ägyptischen Märchens, nämlich dessen „Urias-Geschichte" verwandt. Und so hätten wir als Vorgeschichte einer Urias-Geschichte eine Jakob- falls nicht Isaak-Sage, obwohl die Urias-Geschichte eine David-Sage ist.

Von den Episoden einer Jakob-Sage hat sich die Jakob-Laban-Sage, d. h. die Haran-Gilead-Geschichte, eine besonders weite Verbreitung erzwungen. Sie stellt sich in ungeheuer vielen Märchen etwa in der Form dar, daß der Held in die Ge-

1) Band I, S. 229 f. und 294 ff.
2) Band I, S. 286 ff.; S. 346 ff.; S. 385 ff.; S. 406 ff.; S. 811 ff.
3) S. u. unter „*Ramajana*".
4) S. u. unter „Vor-Siegfried".

walt eines Unholds, z. B. eines Teufels, gerät, bei ihm märchenhafte Aufgaben zu lösen hat, sie mit Hilfe einer Tochter des Unholds löst und dann mit dieser und unterstützt von deren klugen Listen entflieht und glücklich nach Hause kommt[1]). Eine solche Episode findet sich nicht in dem eben behandelten Balkan-Märchen. Aber in damit verwandten Märchen ist sie da. S. *Kaukasische Märchen* von DIRR, Nr. 11: Unfruchtbarkeit eines Ehepaares, ein Diw (ein Unhold) gibt dem Manne gegen das Versprechen, ihm einen der von ihm in Aussicht gestellten Söhne zu bringen, zwei Äpfel, einen für ihn und seine Gattin, je einen für seine Stute und seine Hündin (o. S. 76); Geburt zweier goldhaariger Knaben, zweier Füllen, zweier Panther-Jungen. Eines Tages holt der Diw den einen Knaben, Saxwatho, aber der macht sich auf und davon, und der Diw folgt hinterher. Das Pferd des Flüchtlings springt jedoch mit ihm ins Meer, schwimmt mit ihm hinüber, und er ist, weil der Diw nicht folgen kann, gerettet. Da die Jakob-Laban-Episode als ein Element auch die Sintflut enthält[2]), die sich in der Moses-Sage in der Schilfmeer-Katastrophe mit der Flucht vor dem Pharao über das Schilfmeer auswirkt[3]), so mag in jenem Meere des kaukasischen Märchens, ebenso wie in Ähnlichem in anderen Märchen, das Sintflut-Wasser erhalten sein. In unserem Märchen folgt nun ein „Grindkopf-Märchen". Der Held, der seine goldenen Haare unter einem Schweinsdarm verborgen hat, gewinnt gegen den Willen und Wunsch eines Königs die Liebe seiner Tochter, doch wohl als der arme Jakob, der gegen den Willen und Wunsch Labans die Liebe von dessen einer Tochter gewinnt[4]). Nun allerlei Heldentaten Saxwathos, die ihm die Gunst des Königs ein-

---

1) Dazu vorläufig JENSEN in der Tallqvist-Festschrift, S. 83 ff.

2) Band I, S. 241 ff.

3) Band I, S. 144 ff.

4) In Ägypten ist das Grindkopf-Märchen vielleicht durch wenigstens einen ersten Teil des Märchens vom „verwünschten Prinzen", bei ERMAN, *Literatur der Aegypter,* S. 209 ff., und ROEDER, *Altägyptische Erzählungen,* S. 102 ff., vertreten. Der verwünschte Prinz wäre also ein Jakob. Mehr dazu in Band III.

bringen. Danach kommt er zu einem alten Weibe, welches nachdem sie sein Schwert (vgl. o. S. 75) gebannt hat, ihn verschlingt; endlich Todeszeichen und Entzauberung durch seinen Bruder. Unfruchtbarkeit und deren Behebung im Anfang des Märchens, Todeszeichen usw. am Schluß! Wir sind wieder beim Brüder-Märchen und — bei einer Jakob-Sage. Und bei einer außerordentlich wichtigen. Denn in unserer biblischen Jakob-Sage sind nach Band I, S. 241 ff.[1]) der harte Pharao der Moses-Sage (= dem den Menschen feindlichen Gotte *Enlil*) und der Vater der Gattin Mosis durch eine Person, den harten Vater von Jakobs Gattinnen, vertreten. In unserem Märchen, obschon einem Jakob-Märchen, sind gleichwohl die beiden Gestalten getrennt (Diw und Schwiegervater), also — noch getrennt; wohl ein weiteres Siegel auf unsere Analyse[2]). — Und nun gleich noch eins. In zahlreichen Jakob-Märchen gerät der Held in die Gewalt des Unholds, weil dieser — so im allgemeinen — dem Vater des Helden s. Z. aus einer großen Gefahr oder Not geholfen hat, und zwar gegen das Versprechen, ihm, dem Unhold, einen Sohn zu überliefern, von dessen Existenz oder Geburt der Vater noch nichts weiß. Unser kaukasisches Märchen und verwandte Märchen zeigen vielleicht, daß das Unfruchtbarkeits-Motiv u. s. w. der Urgrund jenes Motiv-Komplexes sind.

(Ähnliche Märchen wie unser kaukasisches Märchen sind z. B. Nr. 6 der Märchen *aus Turkestan* von JUNGBAUER, Nr. 41 der *Neugriechischen Märchen* von KRETSCHMER, Nr. 8 von GRIMMS *Kinder- und Hausmärchen* I, Jena 1912, oder Nr. 39 der *Sicilianischen Märchen* von GONZENBACH. Von diesen interessiert uns besonders das erste: In diesem wird erzählt, daß der Vater der Gattin des Helden, der also einem Laban als Schwiegervater entspricht, seinen zwei älteren Schwiegersöhnen befiehlt, ihm Wildbret zu erjagen. Aber sie bringen beide nichts heim. Dagegen hat der jüngste, unser Held, also ein Jakob, reiche Beute nach Hause gebracht. Davon tritt er jenen etwas ab, damit sie es dem Vater als ihre

1) Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 86 ff.

2) Vgl. u. unter *„Ramajana“* und *„Mahabharata“*.

Jagdbeute übergeben, darf ihnen aber dafür sein Petschaft auf den Rücken drücken, wodurch er sie als seine Diener bezeichnet. Das kommt heraus, auch, daß nur er von den drei Schwiegersöhnen ein echter Königssohn ist, und er wird zum Thronfolger ernannt. Das ist natürlich eine Geschichte wie die von der Erschleichung des Erstgeburts-Segens durch Jakob — nach der Quelle „JE“ —, und da die verwandten Märchen ähnliche, aber doch stark differenzierte Geschichten aufweisen, die Wildbret-Geschichte also kaum aus unserer Bibel stammt, wohl ein neuer klarer Beweis für eine Jakob-Geschichte und damit zugleich wieder dafür, daß das Brüder-Märchen in innigster Verbindung gerade mit der Jakob-Sage steht. Daß die oben besprochene Episode des turkestanischen Märchens zwar bei einem Jakob geblieben ist, aber für einen Isaak, Vater Jakobs, einen Laban, Schwiegervater Jakobs, eingesetzt hat, ist vielleicht belanglos. In anderen Märchen hat diese Personen-Vertauschung nicht stattgefunden. Aber über diese hier zu reden, ist ganz undenkbar. Das, auch das gäbe eine unendliche Erörterung. Daß schließlich gleichfalls ein Märchen wie das vom *Lebenswasser des Ka-ne, Südseemärchen*, Nr. 68 von HAMBRUCH, oder wie Nr. 5 bei ERNST MEIER, *Deutsche Volksmärchen aus Schwaben,* Beziehungen auch zu solchen Märchen haben könnte, will ich hier aber ausgesprochen haben[1].)

Unerklärt gelassen haben wir bis jetzt das Todeszeichen mit Zusammengehörigem. Die David-Sage hat keine Spur davon: ihr *Bata*, Urias, stirbt, danach kein Todeszeichen, und er wird auch nicht wieder lebendig. Anders aber wiederum die Jakob-Sage. Ihr *Bata* ist Joseph (o. S. 70 f.). Und Joseph wird für tot gehalten, und das schließt Jakob, sein Vater, aus dem blutigen Gewande Josephs; und später zeigt es sich, daß Joseph nicht gestorben ist, sondern noch lebt; und seine Brüder und dann sein Vater sehen ihn wieder als doch noch Lebenden[2]). Sollte hier die Erklärung für das

1) S. dazu Ergänzungs-Heft, S. 146 f.
2) 1 Mos. 37; 45 und 46.

Todeszeichen und damit auch für das Wieder-leben *Bata*s zu finden sein, so wäre auch erklärt, warum das Brüder-Märchen mit dem Wiedererscheinen *Bata*s als letztem Stück einer *Gilgamesch*-Sage abschließt; denn es wäre ein Gegenstück zu Josephs Wiedererscheinen am Schluß der Jakob-Sage. Und wenn nun *Bata* König wird, so mag damit die hohe Stellung Josephs in Ägypten zusammenhängen. Daß wir wirklich wieder ein neues Element gerade der Jakob-Joseph-Sage in den Brüder-Märchen aufgedeckt haben, mögen weiter die Brüder-Märchen zeigen, in denen nicht ein Bruder, sondern der Vater des Helden auf ein Todeszeichen hin zu dem ums Leben gekommenen Helden hineilt und seine Wiederbelebung herbeiführt: *D. Märchen seit Grimm* I, S. 196 ff., von ZAUNERT; *Russische Volksmärchen,* Nr. 53, von AUG. VON LÖWIS OF MENAR. Joseph wird nun aber auf Grund eines „Todeszeichens“ für tot gehalten nicht als ein Geliebter der *Ischtar*, als der er die Potiphar-Geschichte erlebt, sondern als ein *Enkidu*, der geliebte Freund und Bruder *Gilgamesch*s[1]). Und somit würde, falls unsere neue Kombination richtig wäre, das Brüder-Märchen, speziell das ägyptische, welches ebenso wie unsere Jakob-Sage eine Verschmelzung des *Enkidu* und eines Geliebten der *Ischtar* zu einer Person erkennen lassen würde, von neuem und entscheidend gerade als eine Jakob-Joseph-Sage erwiesen sein. Und dafür gibt es nun noch einen weiteren Beweis, geliefert zwar nicht lediglich mit unserer Joseph-Sage, sondern in Verbindung mit der *Mahabharata*-Sage. Denn die hat uns ja gezeigt, daß Ruben, der älteste Bruder Josephs, der ihn retten will, ein Rest ist von einem *Gilgamesch*, der seinem „jüngeren“ gestorbenen „Bruder“ Joseph-*Enkidu* wieder zum Leben verhilft[2]). Das tut aber auch der ältere Bruder *Bata*s! Und somit ist fraglos dieser *Bata* gerade so wie Joseph 1. ein Geliebter der *Ischtar* und 2. ein *Enkidu*, und das Todeszeichen stammt aus einer Joseph-Sage, und genauer aus einer Episode mit Josephs Tod als dem eines *Enkidu*! Ein

1) Band I, S. 261 ff.

2) Ergänzungs-Heft, S. 115 f.

Südsee-Märchen dürfte für den Beweis einen Schlußstein liefern, Nr. 64 nämlich der *Südsee-Märchen* von HAMBRUCH[1]): Ein Bruder erschlägt seinen Bruder, während dieser im Wasser schwimmt. Nun Todeszeichen, vorher von dem Gemordeten mit seiner Gattin verabredet: die Brandung färbt sich blutrot. Und jetzt begibt sich, gleichfalls nach einer Verabredung mit dem Gemordeten, dessen Gattin auf eine lange Wanderung, um den Gemordeten zu suchen. Endlich kommt sie zum Todeswasser, ihr Gatte treibt darin heran, und die alte *Matamolali* macht ihn mit Lebenswasser wieder lebendig. Kein Zweifel: Hier haben wir einen *Gilgamesch*, der sich nach dem Tode seines Freundes *Enkidu* auf eine lange Wanderung begibt, einen *Gilgamesch*, der sich um ein Erscheinen seines gestorbenen Freundes bemüht und es auch erreicht, zugleich aber jedenfalls ein Gegenstück zu einem Joseph, der zwar nach unserer alttestamentlichen Sage nur sterben soll, aber doch nicht stirbt, allein nach dem *Mahabharata* wirklich stirbt und durch seinen *Gilgamesch* seine Wiederbelebung erlangt! Also gehört das Todeszeichen auch nach dem Südsee-Märchen zum Tode Joseph-*Enkidu*s. Und somit ist es zweifellos, daß das ägyptische Brüder-Märchen abermals auf die Joseph-Sage als seine Mutter-Sage hinzeigt!

Man könnte nun vielleicht daran Anstoß nehmen, daß eine *Ischtar* des Brüder-Märchens *Bata*s Tod herbeiführt und daraus schließen, daß sein Tod kein *Enkidu*-Tod sei, trotz des Todeszeichens und trotz der Wiederbelebung durch Hilfe seines älteren Bruders. Aber diese Abweichung dürfte bedeutungslos sein. Denn sie könnte sehr wohl einfach die Folge sein einer näheren Verbindung zwischen einem Joseph-*Enkidu*-Tod und einer vorhergehenden *Ischtar-Gilgamesch*-Episode mit einer bösartigen *Ischtar*, welche die von ihr Geliebten ins Verderben stürzt. Es sind deshalb auch keine weiteren Erörterungen über diesen Punkt erforderlich.

Wir haben oben durch Heranziehung verwandter Märchen für eine Reihe einzelner Stücke des Brüder-Märchens deren Zusammenhang mit gerade einer Jakob-Joseph-Sage festgestellt.

1) Vgl. u. unter „Südsee-Odyssee“.

Sollte dabei auch aus dem einen oder anderen Grunde einmal ein Fehlschluß untergelaufen sein — z. B. etwa, weil eines der verglichenen Märchen nicht ganz einheitlich ist und deshalb nicht als Ganzes verwertet werden durfte —, so würde das Hauptresultat dadurch nicht geändert werden. Auf der anderen Seite kehrt ein weiterer Teil des Märchens nicht in der Jakob-Sage, wohl aber in der David-Sage wieder, nämlich der größte Teil der „Urias-Geschichte“. Und da diese sonst eng mit den, nicht in unserer Urias-Geschichte vertretenen, Verwandlungen verknüpft ist, so werden wir diese Verwandlungen als einen integrierenden Bestandteil von ihr ansehen, also in der Hauptsache unser Märchen in zwei Teile zerlegen dürfen, in den ersten Teil, eine Joseph-Geschichte, und einen zweiten, nur in unserer David-Geschichte vertretenen Teil. Aber damit wäre nun nicht gesagt, daß dieser zweite Teil gerade eine David-Geschichte ist. Denn er könnte ja unserer Jakob-Joseph-Sage verloren gegangen und zufälligerweise nur in unserer David-Sage erhalten sein. Und die Ähnlichkeit mit unserer Urias-Geschichte würde sich einfach aus der verhältnismäßig nahen Verwandtschaft unserer Jakob- mit unserer sonstigen David-Sage erklären. Nun haben wir ja aber o. S. 76 ff. Märchen aufgezeigt, in denen Verwandte des zweiten Teiles unseres ägyptischen Märchens mit anderen Stücken einer Jakob-Sage verknüpft sind, als der Potiphar-Geschichte. Folglich wird man das ganze *Bata*-Märchen in der Hauptsache als ein Jakob-Joseph-Märchen betrachten müssen.

Indes man könnte dagegen doch schließlich einwenden: Die Potiphar- und die Urias-Geschichte stammen beide aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, wären also Dubletten, können somit nicht zu einer Sage gehören. Allein das sind sie eben nicht. Und dazu können wir jetzt einfach auf S. 103 ff. unseres Ergänzungs-Heftes hinweisen: Der Joseph der Potiphar-Geschichte entspricht dem *Ischullanu*, der die Liebe der *Ischtar* zurückwies, der Urias der Urias-Geschichte aber den bezw. einem der Geliebten der *Ischtar*, die ihre Liebe genossen haben. Die beiden Geschichten ergänzen sich also! Und daß die *Ischtar* in zwei Episoden durch zwei

verschiedene Frauen dargestellt wird, dürfte man ebensowenig als Beweis für einen nicht einheitlichen Ursprung ansehen. Denn die zuerst auftretende Frau wird ja getötet und kann somit nicht auch in einer späteren Episode auftreten, mußte demnach, falls sie das einmal in einer Vorlage tat, nunmehr durch eine zweite Frau ersetzt werden.

Vielleicht zeigt nun die Joseph-Sage wenigstens in einer Auswirkung noch eine letzte Spur von einer einstigen zweiten *Ischtar-Gilgamesch*-Geschichte in ihr. Diese hat im ägyptischen Brüder-Märchen mit ihrer schließlichen Wiederherstellung des ursprünglichen *Bata* zur Folge, daß dieser nicht nur 1., nachdem er auf Betreiben der einstigen Frau getötet ist, wieder ins Leben zurückgerufen wird, sondern auch 2. nach mehrfachen Vernichtungen am Schluß des Märchens wieder da ist. Ähnlich nun aber Joseph: In der Joseph-Brunnen-Geschichte steckt eine einstige Wiederbelebung Joseph-*Enkidu*s durch einen *Gilgamesch* (o. S. 82), und doch sehen ihn, Joseph, erst am Ende der Jakob-Joseph-Sage Jakob-*Gilgamesch* und vorher seine Brüder wieder. Ist dies mit dem Wieder-dasein *Bata*s am Ende des Brüder-Märchens identisch, dann setzt unsere Joseph-Sage voraus, daß ihr einmal eine Sage wie der zweite Teil des Brüder-Märchens angehörte.

Es bleiben noch allerlei Stücke des Brüder-Märchens, die einer Zurückführung auf eine Vorlage oder einer Kombination mit Parallelen harren. Was zwischen dem „Potiphar-Märchen“ und dem Beginn der „Urias-Geschichte“ geschieht, wo gehört das hin? *Bata*s Flucht vor seinem Bruder, das Entstehen des großen Wassers mit den Krokodilen darin, das Reden der beiden miteinander über das Wasser hin, ihre Versöhnung miteinander — was ist das? Ein Abklatsch von Mosis und der Israeliten Flucht vor dem Pharao und seinen Ägyptern, vor denen jene das Schilfmeer rettet? Davids Flucht vor Saul und 1 Sam. 24,9 ff. oder 1 Sam. 26,14 ff., mit friedlichem Auseinandergehen der beiden?? Oder ein Stück aus einer Jakob-Laban-Episode mit Verfolgung Jakobs durch Laban, wozu ja auch ursprünglich ein plötzlich entstehendes rettendes Wasser (|| dem Schilfmeer

der Moses-Sage; o. S. 78) und weiter eine Versöhnung von Laban und Jakob gehört?

Und vorher die Entmannung, die Selbstentmannung *Batas* nach der Potiphar-Geschichte, die doch scheinbar nicht mit der Selbstentmannung des Kombabos vor einer Potiphar-Geschichte[1]) zusammengestellt werden darf. Daß der Name des Kombabos auffällig und schließlich wohl auch nicht zufällig an den des *Chumbaba*, gerade wieder im *Gilgamesch*-Epos, erinnert, ist natürlich zu berücksichtigen; aber in welcher Richtung, bleibt noch dunkel. S. aber unten S. 87. Soll nun die Entmannung in unserem Märchen etwa die Treulosigkeit der Gattin erklären? Zu dieser Selbstentmannung übrigens, daß in Nr. 48 der *Südsee-Märchen* von HAMBRUCH[2]) (vgl. o. S. 71 u.) die Gattin des *Bata* als Tochter eines *Bata* erscheint, entstanden aus Blut des *Bata*, das an einem Blatte klebt. Diese Tochter bleibt aber lediglich eine Tochter des *Bata*, unberührt von ihm. Das Ponape-Märchen geht, wie das Bade-Motiv darin zeigt (o. S. 71), auf ein Märchen nicht gerade wie unser ägyptisches Brüder-Märchen zurück, d. h. auf eines, das wenigstens in einem Punkte älter als dieses ist. Ein Motiv wie das einer Entmanntheit des *Bata* kann also auch bereits älter als unser ägyptisches Märchen sein.

Batas Herz in die Blume der Zeder gelegt (gewiß, um das Herz und damit *Batas* Leben zu schützen), woher stammt dies Motiv? Die Frage ist noch nicht zu beantworten. Spielt hier der babylonische Lebensbaum mit den Pinien-Zapfen hinein? Auch diese Frage ist nicht spruchreif. Indes muß schon hier eine Analogie erwähnt werden: die Seele eines Riesen oder dgl. in einem Ei, deshalb, weil sich ja auch daran ein Verrat durch ein Weib knüpft, freilich durch eines, das sich von dem Manne befreit, in dessen Gewalt es wider ihren Willen geraten ist, und deshalb, weil die Seele im Ei einem *Chumbaba* gehört[3]), somit aber auch diese

1) Lucian, De syria dea, XX.
2) S. Ergänzungs-Heft, S. 161 f. 3) Eb., S. 95 f.

Märchen-Formel wieder zu einer *Gilgamesch*-Sage gehört, so gut wie das Herz in der Blume. Es scheinen deshalb die beiden Motive Varianten von einander zu sein, und es scheint die Möglichkeit vorzuliegen, daß solche Motive ursprünglich nur zu einer der beiden Episoden gehörten, mit denen jetzt je eines von beiden verknüpft ist, entweder also zu einer *Chumbaba*-Episode oder zu einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode.

Zu einer solchen möglichen Versetzung gerade unseres Motivs aus einer Episode in eine andere derselben Sage ist nun in erster Linie die Simson-Sage zu beachten. Denn Simsons Stärke liegt in seinem langen Haar. Nachdem ihm dies mit Beihilfe der treulosen Delila abgeschnitten ist, ist es auch mit seiner Riesenkraft vorbei[1]). Längst hat man damit verglichen das goldene Haar des Pterelaus[2]) und das purpurrote des Nisus[3]), an welchen deren Leben hängt. Und dieser Vergleich war umsomehr berechtigt, als sich an Pterelaus und Nisus mit ihrem Haare gleichermaßen ein Verrat durch eine Frau knüpft, ob zwar dieser nicht von treulosen Buhlerinnen ausgeht, sondern von Mädchen, die sich in den Feind verliebt haben, an den sie nun den Vater verraten. Wenigstens Pterelaus ist nun aber ein *Chumbaba*[2]), Simson indes sonst in keiner Episode seiner Sage, vielmehr als der von Delila, einer *Ischtar*[4]), Verratene jedenfalls auch eine Sagen-Figur wie unser *Bata*. Wir haben hier also anscheinend ein genaues Seitenstück zu dem oben besprochenen Wechsel zwischen dem Verrat an einem *Chumbaba* und dem an *Bata*. In der Simson-Sage kommt nun aber noch eine fraglose Personen-Identifikation hinzu: Simson ist im Kern ein *Gilgamesch*[5]). Allein schon seine Vorgeschichte, dieselbe wie die Samuel-*Enkidu*s und Johannes-*Enkidu*s, und sein Nasiräertum machen ihn zu einem *Enkidu*[6]). In der Delila-Geschichte tritt er nun also dazu noch als einer der Geliebten der *Ischtar* auf, die ihre Liebe nicht verschmähen. Und

---

1) Richter 16.
2) U. unter „Herakles".
3) U. unter „Theseus".
4) Band I, S. 397 ff.
5) Band I, S. 385 ff.
6) Eb., S. 385 ff.; S. 411 ff.; S. 812 ff.

demnach haben wir insofern in ihm ein Gegenstück zu Moses mit der Kuschitin zu sehen[1]). Vielleicht oder gar vermutlich ist dies alles für unsere Frage gleichgiltig, muß aber doch hervorgehoben werden. Schon deshalb, weil die Simson-Sage der Jakob-Joseph-Sage ebenso wie der David-Sage näher steht[2]), unsere *Bata*-Sage aber ein Jakob-Joseph-Märchen ist.

Der oben festgestellte Wechsel zwischen dem Verrate an einem *Chumbaba* und an einem Geliebten der *Ischtar* gibt uns nun Anlaß zu einer weiteren Erwägung. Dieser Verrat an einem Geliebten der *Ischtar* wird in der Simson-Sage ausgeübt, indem die Buhlerin dem Simson das Haar abschneidet und ihn so seiner Kraft beraubt. In unserem Ergänzungs-Heft (S. 159 ff.) wiesen wir aber eine Reihe von Parallelmärchen zu unserem ägyptischen Märchen auf, in welchem der *Bata,* ein „Geliebter der *Ischtar*", durch Verrat ein Schwert oder dgl. verliert, mit dessen Besitz sein Leben verknüpft ist. In diesen Märchen hat somit der *Bata* das, was ihm Kraft oder sein Leben gewährleistet, an sich oder bei sich. Anders der *Chumbaba,* der sein Leben zu erhalten sucht, indem er das Ei, woran es geknüpft ist, außerhalb seines Wohnsitzes versteckt. Mir scheint darin zum Ausdruck zu kommen, daß der *Chumbaba* für sein Leben zu fürchten hat und fürchtet, auch, und namentlich von seiten der Frau, die er mit Gewalt an sich gebracht hat, und daß er deshalb sein Lebens-Ei oder dgl. versteckt; während der vertrauensselige Geliebte einer *Ischtar* ursprünglich keinen Grund zur Furcht zu haben glaubt und deshalb auch nichts zum Schutze seines Lebens-Hortes tut. Wenn darum *Bata* im Brüder-Märchen sein Herz an unzugänglicher Stelle unterbringt, so darf man fragen: Gehört dieser Zug eigentlich zu einem *Chumbaba,* statt zu einem Geliebten der *Ischtar*? Und deshalb weiter: Besteht — gegen o. S. 85 — doch ein Zusammenhang zwischen unserem selbstentmannten *Bata* und dem selbstentmannten Kombabos = *Chumbaba*? Besteht zwischen ihnen ein Zusammenhang, weil *Bata* auch ein einstiger *Chumbaba* ist?

1) Ergänzungs-Heft, S. 106 ff.

2) Band I, S. 391 f. und S. 478 f.

Und nun muß ich noch weiter fragen: *Bata* wohnt bei einer Zeder, möglicherweise nur deshalb gerade bei einer Zeder, damit sein Herz so hoch wie möglich untergebracht werden kann. Indes *Bata* scheint Züge eines *Chumbaba* aufzuweisen, der *Chumbaba* des *Gilgamesch*-Epos wohnt aber bei einer hohen Zeder! Und wie die Zeder des *Bata* umgehauen wird, so wird die des *Chumbaba* umgehauen, und ihr, der hohen Zeder, gilt der Zug der zwei gegen *Chumbaba* ziehenden Freunde *Gilgamesch* und *Enkidu*! Und darum drängen sich die zwei neuen Fragen auf die Lippen: 1. Kennzeichnet den *Bata* auch die Zeder als einen *Chumbaba*? Und 2. Wird die Zeder des *Chumbaba* im *Gilgamesch*-Epos gefällt, weil — dadurch und nur dadurch sein Tod herbeigeführt wird? Leider kenne ich außer der *Bata*-Sage keine Tochter-Sage des *Gilgamesch*-Epos, die uns ein gesicherteres Urteil über diese Kombinationen gestattete. Beständen sie zu Recht, dann müßten wir in der *Bata*-Sage eine Verschmelzung einer *Chumbaba*-Sage, mit Tötung des *Chumbaba* und gewaltsamer Befreiung einer Frau, und einer, im Epos unmittelbar auf diese folgenden *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, mit freiwilligem Geliebten-Wechsel und Tötung des Geliebten, erkennen. Falls nicht das allerletzt zu Erreichende wenigstens noch etwas anders aussieht. Ob z. B. der Lebenshort allerursprünglichst nur zu einem *Chumbaba* gehört, als zu einer Sagen-Figur, die jedenfalls mit mehr Grund für ihr Leben zu fürchten hatte als ein Geliebter der *Ischtar*? Und nun erzählt ja in der Tat das *Gilgamesch*-Epos wenigstens noch nichts von der Tötung eines solchen, während ja der *Chumbaba* des Epos getötet wird!

Wir kommen schließlich zur göttlichen Erschaffung der schönen Frau für den einsamen *Bata*, damit er nicht so allein sei. Will es jemand verwehren, darin einen Anklang an die göttliche Erschaffung der Eva für den einsamen Adam im Paradiese zu vermuten, für Adam, damit er nicht allein sei? Einen Anklang, der uns vielleicht eine Seitenform der biblischen Menschenschöpfung enthüllt[1])? Man

1) Wie die *Buddha*-Sage vielleicht eine Seitenform der Sündenfall-Erzählung? S. u. unter „Buddha".

denke auch an die Variante von Ponape (o. S. 85), an das Mädchen aus Blut des *Bata* — wie Eva aus einer Rippe Adams —, nach dessen Erschaffung er „nicht mehr allein war"! Wie schon diese Variante zeigt, ist auch diese Neuschöpfung nicht gerade erst eine Eigentümlichkeit unseres ägyptischen Märchens. Und Spuren davon zeigen auch andere verwandte Märchen: In Nr. 30 der *Balkanmärchen* von LESKIEN ist die Gattin des *Bata* ein „Mädchen von nirgend her", in den *Deutschen Märchen seit Grimm* II von ZAUNERT, S. 78 ff. ein Mädchen, „das von keiner Mutter geboren ist", und es entsteht unter den Händen des *Bata* aus einer Pomeranze. Nr. 4 der *Nordischen Volksmärchen* II von STROEBE hat dafür eine Zitrone, und Nr. 3 der *Neugriechischen Märchen* von KRETSCHMER ein Pomeranzen-Blatt, ein Blatt, das an das Blatt mit *Bata*s Blut daran in dem Märchen von Ponape erinnert.

Damit müssen wir abbrechen. Das Hauptresultat dieser Untersuchung ist, daß das ägyptische Brüder-Märchen mit seinen zahllosen Verwandten mannigfachster Art in aller Welt, von Irland (?) (o. S. 73 f.) bis Ponape (o. S. 85 usw.), im Kern eine deutliche Joseph-Sage ist, also, da diese sich auf israelitischem Boden entwickelt hat, aus Israel stammt. Dabei zeigt sich das Märchen jedoch auch aufs deutlichste in vielen Punkten als eine ältere Form unserer biblischen Jakob-Joseph-Sage. Nun stammt das Märchen aber aus der Zeit um 1220 vor Christus[1]). Folglich hat damals schon eine Jakob-Joseph-Sage bestanden. Diese ist aber eine der vielen israelitischen Sagen, zu denen sich die *Gilgamesch*-Sage in Israel differenziert hat, dazu eine, die sich auch im ägyptischen Brüder-Märchen bereits weit vom Original entfernt hat. Folglich ist die *Gilgamesch*-Sage schon lange vor 1220 nach Israel gelangt[2]). Und das ist ein besonders wichtiges Resultat. Vgl. u. unter „Battos".

1) ERMAN a. o. S. 66 a. O., S. 196; ROEDER a. o. S. 66 a. O., S. 333.

2) Gegen meine frühere, in *Zeitschr. f. Assyr.* XXXV, 96 vertretene Ansicht.

B.

Indische und süd-israelitische Sagen.

I.

Die indische *Ramajana*[1])-Sage und eine Jakob-, sowie eine *Sul-Schumul*-Sage.

Im *Ramajana* wird erzählt[2]), daß sich die Dämonin *Schurpanacha*, Schwester des Dämonen-Fürsten *Rawana*, in den Helden des *Ramajana*, *Rama,* verliebt, aber von ihm abgewiesen wird. Sie will nun *Sita*, die Gattin *Rama*s, verschlingen, aber dessen Bruder *Lakschmana* schneidet ihr Ohren und Nase ab. Nun flieht sie zu ihrem Bruder *Chara,* und er sagt ihr blutige Rache zu. Er schickt 14 *Rakschasas,* Dämonen bestimmter Art, gegen *Rama* und *Lakschmana* aus, welche *Schurpanacha* hinführt; allein sie werden insgesammt getötet, ebenso weitere 14000, oder wenigstens allergrößtenteils, während ein kleiner Rest in die Flucht geschlagen wird. Schließlich fällt auch *Chara,* der Bruder der *Schurpanacha*. Diese eilt zu *Rawana,* ihrem und *Chara*s Bruder, dem Könige der *Rakschasa*s, und bewegt ihn zu dem Entschlusse, *Sita*, die Gattin *Rama*s, zu rauben. Das geschieht: Sie ist gerade beim Blumen-Pflücken[3]), wird dann von *Rawana* angesprochen,

1) Ein indisches Epos. S. eine ausführliche Inhaltsangabe bei HERM. JACOBI, *Das Râmâyana*, S. 140 ff.

2) Eb., S. 163 ff.

3) Ebenso wie Persephone, als sie von Pluto, dem Gotte der Unterwelt, geraubt wird. S. GRUPPE, *Griechische Mythologie*, S. 1185. Die Analogie ist deshalb überraschend, weil dem *Rawana* bei diesem Raube in einem näher verwandten Märchen noch ein Dämon der Unterwelt entspricht, wenn nicht gar der Fürst der Unterwelt. S. u. S. 103.

nachdem *Rama* durch einen *Rakschasa* in der Gestalt einer Gazelle von ihr weggelockt worden und der bei ihr gebliebene *Lakschmana* von ihr weggeschickt ist, um dem vermeintlich bedrohten *Rama* zu Hilfe zu eilen; und dann wird *Sita* von *Rawana* auf seinem Wagen entführt und nach seiner Residenz auf der Insel *Lanka* gebracht. Nun begibt sich *Rama* mit *Lakschmana* zusammen auf den Weg, um seine verschwundene Gattin zu suchen und zurückzuholen. Auf dem Wege hat er zunächst Abenteuer mit zwei Ungeheuern zu bestehen, einem weiblichen, *Ajomuchi,* in einer Höhle, einer mißgestalteten Riesin, die *Lakschmana* um seine Liebe bittet, der dieser aber Nase, Ohren und Brüste abhaut, und dann mit einem kopflosen Ungeheuer *Kabandha*, der die beiden Brüder mit seinen riesigen Armen an sich zieht. Aber sie hauen ihm beide Arme ab, er bittet Rama, ihn in einer Grube zu verbrennen, und, wie er sich in herrlicher Gestalt aus dem Feuer erhebt, rät er, sich zu dem Affen und Affen-Könige *Sugriwa*, dem Sohne des Gottes *Surja,* hinzubegeben, und beschreibt ihnen den Weg dahin. Sie gelangen hierauf zu der Büßerin *Schabari,* die sie freundlich aufnimmt, und finden dann den *Sugriwa,* der sich aber ängstlich vor ihnen auf den *Malaja*-Berg zurückzieht. Dann aber schickt er den Affen *Hanumat* zu den zwei Brüdern, und dieser führt sie zu *Sugriwa* hin. In der Folge dann ein Zug mit *Sugriwa* und seinen Affen zu der Insel *Lanka* hin, zu der die Scharen auf einem in kürzester Zeit errichteten Damm hinüberziehn. Danach Kampf gegen *Rawana* und sein Heer, bis *Rama* den *Rawana* nach gewaltigem Kampfe tötet; und damit ist der Zweck des Zuges erreicht und *Sita* befreit.

Diese Folge von Abenteuern erinnert an eine im einzelnen gewiß recht sehr abweichende, aber im ganzen doch stark anklingende Folge im *Gilgamesch*-Epos:

Schurpanacha bittet *Rama* um seine Liebe, aber er weist sie zurück.	*Ischtar* bittet *Gilgamesch* um seine Liebe, aber er weist sie zurück.
Schurpanacha Rache heischend zu ihrem Bruder *Chara,* der 14 *Rakschasas* gegen *Rama* und dessen	*Ischtar* Rache heischend zu ihrem Vater, dem Himmels-Herrn *Anu,* der den Himmels-Stier (ihr als dem

Bruder *Lakschmana* sendet, welche aber alle getötet werden. Darauf *Chara* mit 14000 *Rakschasas* gegen die zwei Brüder, aber auch diese, samt *Chara* selbst, getötet.	Venus-Stern am Himmel nahestehend) gegen die Brüder *Gilgamesch* und *Enkidu* sendet; doch wird der Stier im Kampfe mit ihnen getötet.
Sita, die geliebte Gattin *Ramas*, wird von dem Dämonen-Fürsten *Rawana* geraubt, ist verschwunden und wird in sein Reich entführt, zur Strafe für *Rama*[1]).	*Enkidu,* der geliebte Freund *Gilgameschs*, stirbt, zur Strafe auch für *Gilgamesch*[2]).
Infolgedessen begibt sich *Rama* auf eine Wanderung, um *Sita* zu suchen und wiederzuerlangen.	Infolgedessen begibt sich *Gilgamesch* auf eine Reise (zu seinem Ahnherrn Xisuthros, um ihn nach Tod und Leben zu fragen). Danach bemüht er sich, von einer Gottheit zur anderen hingehend, um das Erscheinen seines gestorbenen Freundes.
Auf der Wanderung Zusammentreffen mit zwei Ungeheuern, einem weiblichen, der Riesin *Ajomuchi,* in einer Höhle, und dem männlichen *Kabandha.*	Auf der Wanderung Zusammentreffen mit den zwei furchtbaren, riesenhaften Skorpion-Menschen, einem männlichen und einem weiblichen, in einer Höhle.
Dieser weist *Rama* den Weg.	Der männliche Skorpion-Riese weist *Gilgamesch* den Weg.
Zu der Büßerin *Schabari.*	Zu der Schenkin oder Brauerin *Siduri.*
Zusammentreffen mit *Hanumat,* dem Diener des *Sugriwa.*	Zusammentreffen mit *Urschanabi,* dem Schiffer und Diener des Xisuthros[3]).
Dieser führt ihn zu seinem Herrn hin.	Dieser fährt ihn zu seinem Herrn hin[3]).
Schließlich Wiedersehn *Ramas* mit der entführten Gattin.	Schließlich Erscheinen des Geistes des verstorbenen Freundes *Enkidu* vor *Gilgamesch.*

Ein im ganzen so genau übereinstimmend paralleler Verlauf, daß man auf die Annahme einer inneren Verwandtschaft nicht wird verzichten können.

---

1) Zu der, auch sonst festzustellenden, Vertretung *Enkidus* durch eine geliebte Frau s. u. S. 102.

2) S. Ergänzungs-Heft, S. 57.

3) S. aber u. S. 106.

Nun sollen die Entführung nebst dem Verschwinden der *Sita* und das Wiedersehn mit ihr dem Tode *Enkidus* und dem Erscheinen seines Geistes entsprechen; in ganz ähnlicher Gestalt kehrt dies aber beides in der Jakob-Joseph-Geschichte, einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, wieder, nämlich in der Wegführung und im Verschwinden des geliebten Sohnes Joseph und dem Wiedersehn (seiner Brüder und) seines Vaters mit ihm[1]). Und darum wird wenigstens gefragt werden dürfen, ob unsere indische Sage etwa gerade zu der Jakob-*Gilgamesch*-Sage nähere Beziehungen hat. Und da fällt uns nun sofort eine neue Parallele gerade zu dieser Sage ein: *Rama* wäre als ein *Gilgamesch* in einer Jakob-Sage ein Jakob, *Sita* aber als ein *Enkidu* ein Joseph. Nun erkennt *Rama* nach der Wiedervereinigung mit *Sita* ihre in der Fremde geborenen zwei Söhne als seine Söhne an[2]), Jakob aber adoptiert nach der Wiedervereinigung mit Joseph dessen in der Fremde geborenen zwei Söhne, Ephraim und Manasse[3]).

Aber, wie hinter dem eben behandelten Stück der *Rama*-Sage, so treffen wir auch davor Stücke, die in eigenartiger Weise gerade in der Jakob-Joseph-Sage Gegenbilder haben: Die *Schurpanacha*-Episode soll der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des babylonischen Epos entsprechen (o. S. 91 f.), diese aber in der Jakob-Joseph-Sage durch die Potiphar-Geschichte vertreten sein[4]). Vor der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode im Epos nun die *Chumbaba*-Episode; dieser soll in der Jakob-Joseph-Sage die Vergewaltigung und Zurückholung der Dina, der Tochter Jakobs, durch ihre (zwei) Brüder, als Ersatz für etwas wie die Entführung und Zurückführung der Gattin des *Gilgamesch*, entsprechen[5]); vor der *Schurpanacha*-Episode wird aber die Gattin *Ramas* von einem Riesen geraubt und dann durch ihren Gatten *Rama* und dessen Bruder

1) Band I, S. 261 ff. und 280 f.
2) Jacobi, *Râmâyana*, S. 203 (VII 97).
3) 1 Mos. 48,5 (Quelle P).
4) Band I, S. 255 ff. Vgl. o. S. 70 f.
5) Eb., S. 236 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 92 ff.

Lakschmana befreit[1]). Und vor diesem Raube der *Sita*: *Rama,* Sohn der *Kausalja*, soll Nachfolger seines Vaters werden, eine andere Frau seines Vaters setzt es aber, indem sie sich auf ein ihr einst von *Rama*s Vater gegebenes Versprechen beruft, bei diesem durch, daß ihr Sohn, *Rama*s Bruder *Bharata*, der Nachfolger werden soll[2]), und *Rama* auf **14** Jahre in die Verbannung gehen muß[3]). In der Jakob-Joseph-Sage aber vor der Dina-Episode Erbschafts-Streit zwischen den Brüdern Esau und Jakob, der durch deren Mutter zu Jakobs Gunsten erledigt wird: nachdem sich Jakob, obwohl der jüngere der zwei Brüder, das Erstgeburts-Recht erworben hat, erlistet er sich nach einer anderen Quelle mit Hilfe der Mutter auch noch den Erstgeburts-Segen. Danach muß Jakob fliehen und bleibt dann, zunächst **14** Jahre lang, in der Fremde[4]). Diese Parallelen in den beiden Sagen also noch in gleicher Folge. In der Fremde trifft dann Jakob bei Laban zwei Töchter, die er beide heiratet. Ähnlich, dabei jedoch auch anders, die *Rama*-Sage: *Rama* trifft vor seiner Flucht bei seinem zukünftigen Schwiegervater, einem Könige *Dschanaka*, auch zwei Töchter, doch heiratet er freilich nur die eine, die andere aber sein Bruder und Freund *Lakschmana*[5]). Zugleich mit der Hochzeit der beiden Schwestern findet indes noch die eines anderen Schwestern-Paares mit den anderen zwei Brüdern *Rama*s statt[5]). Darf man darin die zwei Kebsweiber Jakobs wiedererkennen?? Abweichend von unserer alttestamentlichen Jakob-Sage wird nun in der *Rama*-Sage ein Mädchen, das einer Jakobs-Gattin entsprechen müßte, durch (beabsichtigten) Wettstreit gewonnen[6]). Dies jedoch in Übereinstimmung mit anderen im Ergänzungsheft, S. 64 ff., genannten Jakob-Sagen und mit der ebendort besprochenen Vorlage der Jakob-Sage im *Gilgamesch*-Epos, so weit sogar in Übereinstimmung mit anderen

1) Jacobi, a. o. O., S. 162 (III, 2 ff.).
2) Vgl. u. unter „Wolfdietrich“.
3) Jacobi, a. a. O., S. 152 ff. (II, 1 ff.)
4) 1 Mos. 27 ff.
5) Jacobi, a. a. O., S. 151 (I, 73).
6) Jacobi, a. a. O., S. 150 (I, 66 f.).

Jakob-Sagen, daß in diesen, ebenso wie in der *Ramajana*-Sage, die Gattin durch einen Sieg im Bogen-Wettkampf gewonnen wird. Diese Gattin, in der Odyssee Penelope und im indischen *Mahabharata Draupadi,* soll nach der eben genannten Stelle der Göttin *Ischchara* im babylonischen Epos und der Jakobs-Gattin Lea in der Jakob-Sage entsprechen[1]).

Nun heiratet *Rama* vor seiner langen Verbannung, Jakob aber nach seiner Flucht und während seiner darauf folgenden langen Abwesenheit von der Heimat. Aber diese geringe Abweichung könnte natürlich keinerlei Gegengewicht gegen die Bedeutsamkeit unserer Parallelen bilden, um so weniger, als sie sich jedenfalls leicht erklären ließe: Auf Jakobs Heiraten folgt eine zweite Flucht, die aus Haran[2]). Diese oder eine derartige Flucht könnte allenfalls mit seiner ersten, der aus der Heimat, zusammengeworfen und so *Rama*s Flucht aus der Heimat hinter seine Heirat geraten sein. In Wirklichkeit liegen die Dinge aber doch wohl anders und sind vielleicht noch komplizierter. In einem indischen Märchen[3]) ist nämlich eine Parallele zu *Rama*s, durch Eifersucht der Stiefmutter veranlaßter Verbannung von einer Begebenheit gefolgt, die, nach einer hierzu wiederum parallelen Episode im *Mahabharata*[4]) zu schließen, der Joseph-Brunnen-Episode zu entsprechen scheint, jedenfalls an ähnlicher oder gleicher Stelle wie diese in einer Gesamtsage stand und ihr gewiß auch entspricht[5]). Und somit kommt in der Verbannung *Rama*s infolge der Eifersucht seiner Stiefmutter auf ihn als den vom Vater Bevorzugten wohl auch etwas zum Ausdruck, was der Eifersucht der Brüder Josephs auf ihn, den vom Vater Bevorzugten, entspricht, der Eifersucht, von der wir unmittelbar vor der Joseph-Brunnen-Geschichte hören[6]). Von der

1) S. u. unter „*Mahabharata*“ und „Odyssee“.

2) 1 Mos. 31.

3) *Buddhistische Märchen* von ELSE LÜDERS, Nr. 2, zu deren Beziehungen zum *Ramajana* ALFR. WEBER in den *Phil. u. hist. Abh. d. K. Ak. d. W. zu Berlin,* 1870, S. 2.

4) S. u. unter „*Mahabharata*“. 5) S. o. S. 81.

6) 1 Mos. 37. Vgl. u. unter „Apollonius“, „Battos“ und „Vor-Agamemnon“.

im *Ramajana* anscheinend entsprechenden Eifersucht wird aber hinter der Gewinnung der *Sita* berichtet[1]) Wenn somit *Rama* meist ein *Gilgamesch* ist und weiter ein Jakob, so sieht es so aus, als ob er zugleich ein Joseph wäre und als ob diese seine Doppelnatur schuld an der in Rede stehenden Verschiebung in den Parallelen wäre[2]).

Und nun ist allem Anscheine nach auch sonst im *Ramajana* ein Joseph mit einem Jakob verwechselt und identifiziert worden. *Dascharatha*, Vater *Rama*s, hat drei Frauen, die aber alle unfruchtbar sind. Infolgedessen eine Opferfeier. Die drei Frauen teilen sich in einen von dem Gotte *Wischnu* gebrachten Trank und empfangen und gebären alle drei, die eine Frau den *Rama,* eine zweite *Bharata* und die dritte *Lakschmana* und zugleich einen zweiten Sohn[3]). In der Vor-Jakob-Sage wird jedoch berichtet, daß Rebekka, Jakobs Mutter, zuerst unfruchtbar ist, dann aber durch seines Vaters Isaak Gebet fruchtbar wird und die Zwillinge Jakob und Esau gebiert[4]). Das sieht nach *Rama*-Sage aus. Allein die Unfruchtbarkeit wiederholt sich bei Rahel und Lea: Rahel ist völlig, Lea zeitweilig unfruchtbar. Ruben, der älteste Sohn Jakobs, bringt seiner Mutter Lea Granatäpfel, gibt aber der Rahel, seiner Stiefmutter, davon ab, und deshalb empfängt Lea und gebiert zwei weitere Söhne, zunächst den Issachar, aber, das ist offenbar gemeint, deshalb auch Rahel und gebiert den Joseph. Und das sieht noch mehr nach *Rama*-Sage aus. Und so müssen wir vermuten, daß in der *Rama*-Sage zwei Unfruchtbarkeits-Geschichten zusammengefallen sind, deren eine mit der Geburt Jakobs und Esaus und deren andere mit der Issachars (Isaschars) und Josephs abschließt: aus einer Gattin mit Zwillingen und je einer mit einem Sohn drei Gattinen mit einem,

---

1) Erwähnt sei hier nur beiläufig, daß in dem „Jakob-Märchen“ bei Tawney, *Kathá Sarit Ságara* [1] I, S. 355 ff. eine „Haran-Gilead-Episode“ mit Heirat auf die Absicht einer Verbannung des „Jakob“ bezw. „Joseph“ folgt! Dies hier auszuwerten, ist aber völlig ausgeschlossen, weil uns das allzuweit abführen müßte.

2) Vgl. u. unter „*Mahabharata*“.

3) Jacobi a. a. O., S. 142 (I, 16 und 18).

4) 1 Mos. 25,21 ff.

einem und zwei Söhnen? Das hieße also, daß durch Zusammenfallen je zweier ähnlicher Episoden der israelitischen Sage der Jakob in der *Ramajana*-Sage auch zu einem Joseph geworden wäre, wodurch dann eine gewisse Verwirrung verursacht wäre. Wie sich das Unfruchtbarkeits-Motiv mit nachfolgender Hebung der Unfruchtbarkeit im „Brüder-Märchen", auch einer Jakob-Joseph-Sage, auswirkt, dazu o. S. 76 f.

Soweit gelangt, können wir nun auch noch eine letzte, wenigstens mögliche Identifikation vorschlagen: Ist die *Rama*-Sage eine Jakob-Sage, so erwarten wir in ihr eine „Haran-Gilead-Episode". Die aber zeigt sich uns nicht alsbald, außer etwa in der Erwerbung der Frau. Eine „Haran-Gilead-Episode" nach der Jakob-Sage und dazu gehörigen Sagen und Märchen zeigt uns den Helden im Dienste eines harten Mannes oder Unholds, mit dessen Tochter er dann durchgeht[1]. Das ist aber das Resultat einer Zusammenarbeitung zweier Episoden zu einer Episode, einer mit einem harten Dienst unter einem bösen Herrn usw. — ursprünglich dem den Menschen feindlichen Gotte *Enlil* —, mit Flucht aus seinem Bereich, und einer Episode mit Gewinnung zweier Frauen, und zwar einer durch Wettkampf, deren Vater indes von dem bösen Herrn = *Enlil* verschieden ist. Nun haben wir oben S. 79 eine Form des „Brüder-Märchens", d. h. aber eines Jakob-Joseph-Märchens, festgestellt, welche diese beiden Komponenten noch getrennt zeigt, als „einen Dienst unter einem Unhold" mit nachfolgender Flucht + Gewinnung einer Frau, die nicht die Tochter des Unholds ist (durch einen urprünglichen Wettkampf), ohne nachfolgende Flucht. Die *Rama*-Sage stimmt jedoch, wie wir o. S. 94 sahen, mit dieser Märchen-Form darin überein, daß die durch Wettkampf gewonnene Frau nicht die Tochter eines Unholds ist. Auch folgt der Gewinnung keine Flucht. Von einem harten Dienste vor dem Wettkampf weiß aber die *Rama*-Sage nichts. Und möglicherweise hat sie davon keine Spur, wir dürfen doch wohl

1) JENSEN, in der TALLQVIST-Festschrift, S. 83 ff.

sagen: mehr. Indes: der Dienst unter dem Unhold usw. schließt wieder als Komponente den Kampf gegen und den Sieg über die mythische Löwen-Schlange, bezw. den mythischen Schlangen-Löwen der Vorzeit ein[1]). Und andererseits berichtet das *Ramajana* unmittelbar vor dem beabsichtigten Wettstreit wegen der Frau von einem Kampfe *Rama*s gegen und seinem Sieg über zwei *Rakschasa*s, Dämonen. Da das *Mahabharata* unmittelbar vor dem entsprechenden Wettkampf ebenso einen siegreichen Kampf gegen zwei *Rakschasa*s hat, von denen der eine sich als ein Gegenstück zu einem Seeungeheuer oder einem Drachen in anderen Sagen, ebenso wie in zahllosen Märchen, erweist[2]), so dürfte der Kampf gegen die beiden *Rakschasa*s oder wenigstens einen von ihnen ohne Bedenken als ein Rest der vermißten Unhold-Episode angesehen werden.

Wir stehen in einer Parallele zur Haran-Gilead-Episode. Diese soll außer einer Episode mit dem Kampfe gegen die mythische Schlange auch noch die Sintflut-Geschichte, mit des Sintflut-Helden Entrückung am Schluß, in sich aufgenommen haben. Von dieser liegen in der Jakob-Sage als Reste vor die Flucht aus Haran und die ganze Gilead-Episode[3]). Aber von derartigem nichts in der *Rama*-Sage in Verbindung mit dem eben besprochenen Kampfe gegen die *Rakschasa*s, nicht vorher und nicht dahinter. Indes am Schluß der *Rama*-Geschichte wird erzählt: *Rama* zieht aus seiner Residenz *Ajodhja* aus, begleitet nicht nur von allen seinen Angehörigen, sondern von der ganzen Bevölkerung und allen Tieren von *Ajodhja*, zum *Saraju*-Flusse hin. *Brahman* und die anderen Götter erscheinen, und nun nimmt *Rama* seinen göttlichen Leib an, ebenso auch andere. Diesen allen, auch denen, die in der *Saraju* ihr Leben aushauchen, werden

1) TALLQVIST-Festschrift, S. 87 ff. Zu den anderen Komponenten der Haran-Gilead-Episode — Sintflut nach diesem Kampf, und Freudenmädchen-Episode sowie *Ischchara-Ischtar*-Episode — s. Band I, S. 241 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 62 ff. und 73 ff. S. u. unter „Jason-Medea“.

2) U. unter „*Mahabharata*“.

3) Band I, S. 241 ff.

von *Brahman* Wohnungen im Himmel angewiesen[1]). Da haben wir ein so genaues Gegenstück zu einer Sintflut-Episode — mit Abtrieb einer Arche mit Menschen und Tieren darin, mit Vergöttlichung und Entrückung des Sintflut-Helden zu den Göttern —, daß wir keinen Grund haben, daran zu zweifeln, daß wir hier das an seinem Platze vermißte Abbild der babylonischen Sintflut-Geschichte innerhalb einer *Gilgamesch*-Sage wiederzuerkennen haben, wie es in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage und im besonderen auch in einer Jakob-Joseph-Sage gesucht werden muß[2]). Ein so genaues Gegenstück[2]), daß der neue bezw. ganz andere Platz, den es in der Gesamtsage gegenüber einer Jakob-Sage einnimmt, im Vergleich mit der Ähnlichkeit der Episoden selbst mit einander für eine Identifikation bedeutungslos ist. Und dazu ist ja ein Platz-Wechsel verständlich genug: In der Sintflut-Geschichte wird der Sintflut-Held zu den Göttern entrückt und bleibt bei ihnen. Dieser Sintflut-Held wurde, wie nunmehr meinen Lesern bekannt genug sein muß, in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage mit dem *Gilgamesch* identifiziert und mußte nun, so lange er das blieb und so lange die Sintflut-Geschichte mitten in der *Gilgamesch*-Sage stand, zu den Menschen zurückkehren, um die *Gilgamesch*-Sage zu Ende zu leben. Darum kehrt Moses-*Gilgamesch* auf dem Sinai als ein Xisuthros auf seinem Sintflut-Berge, nachdem er zu Gott in die Wolke hineingegangen ist, zu seinem Volke zurück[3]). Andererseits aber ist — wie das kam, bleibt noch unklar — die Entrückung in der Elias-Elisa-Sage mit Elias verknüpft, der, weil eigentlich ein *Enkidu*, mitten in der Sage aus ihr verschwinden muß; und so kann in der Elias-Elisa-Sage die Entrückung des Sintflut-Helden ohne eine Wiederkehr geschehen[4]). Die Jesus-Sage hat dies nun gar dadurch erreicht, daß ihr *Gilgamesch*, Jesus, am Schluß seiner ganzen Sage gen Himmel fährt[5]). Verlangte es nun etwa eine *Rama*-Sage, daß ihr *Gilgamesch*, *Rama,* am Ende seines

1) JACOBI, a. a. O., S. 205 (VII, 109 f.).
2) S. Band I, S. 242. 3) Band I, S. 151 f.
4) Band I, S. 601 f. 5) Eb., S. 928 ff.

Lebens zu den Göttern einging, ohne zurückzukehren, so mußte etwas wie eine Vergöttlichung und eine Entrückung die ganze Sage abschließen. Man könnte deshalb sagen, daß unabhängig von der Sintflut-Episode speziell indische Vorstellungen die Vergöttlichung *Rama*s am Ende seines irdischen Lebens verlangten, und daß nun mit dieser die des *Rama* als eines Xisuthros vereinerleit ward, und so die Sintflut-Geschichte ans Ende seiner Sage kam. Vgl. u. die *Mahabharata*-Sage.

Überschauen wir unsere bisherigen Ergebnisse, so sehen wir, daß sich 1. in den Ereignissen von dem Liebesantrage der *Schurpanacha* an *Rama* bis zur Wiedergewinnung der *Sita* und darüber hinaus eine Parallele zunächst einmal zur *Gilgamesch*-Sage von dem Liebesantrage der *Ischtar* an *Gilgamesch* bis zur Erscheinung des Geistes *Enkidu*s vor *Gilgamesch* erkennen ließ, eine Parallele, die dabei auch Beziehungen gerade zur Jakob-Joseph-Sage zeigte. 2. aber wies die *Rama*-Sage von der Unfruchtbarkeit der Mutter *Rama*s an bis zu dem Liebesantrage der *Schurpanacha* hin in deutlichster Weise eine Parallele auf, ebenso wie wieder zur *Gilgamesch*-Sage, so ganz speziell zur Jakob-Joseph-Sage von der Unfruchtbarkeit der Mutter Jakobs an. Folglich scheint die *Rama*-Sage eine Jakob-Joseph-Sage zu sein. Aber ebenso nun wieder, wie das „Brüder-Märchen“ (o. S. 89), kein Absenker unserer biblischen Form dieser Sage; vielmehr stellt sie, scheint's, eine Seitenform dar, die in vielen Beziehungen älter als unsere Jakob-Joseph-Sage ist. Diese *Rama*-Sage weist in ihrer Entwicklung jedenfalls bemerkenswerte Züge auf, die ihr mit dem Brüder-Märchen gemein sind und die auf einen z. T. gemeinsamen Entwicklungsweg schließen lassen. Doch sind diese Dinge für mich so wenig durchsichtig und spruchreif, erfordern dazu auch schon deshalb so ausgedehnte Erörterungen, daß ich mich hier trotz der Wichtigkeit der Sache auf diese Andeutung beschränken muß.

Indem wir einerseits das allgemeine Schema einer *Gilgamesch*-Sage, andererseits das spezielle der Jakob-Joseph-Sage vor Augen hatten, konnten wir feststellen, daß die aller-

meisten im *Ramajana* zu suchenden Episoden darin wirklich zu finden sind, und dabei zu allermeist in der zu erwartenden Reihenfolge. Aber eine längere Strecke der Jakob-Joseph-Sage stellt sich dabei als unvertreten heraus: Die Hungersnot mit allem Zugehörigen, den Träumen des Pharao, den Reisen der Brüder nach Ägypten u. s. w. Das scheint ein gewichtiges Vacuum, das indes doch nicht so umfangreich ist, wie es aussieht. Denn wir wissen bestimmt, daß die Träume etwas Sekundäres sind[1]), die Zweizahl der Reisen auch[2]), etwas also, das in unserer *Rama*-Sage aus sagenchronologischen Gründen noch fehlen könnte. Aber freilich: die Hungersnot, die aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt und so oder so in vielen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vertreten ist, und eine „Brot-Reise", die sich daraus entwickelt hat und sich auch in einer Reihe anderer israelitischer *Gilgamesch*-Sagen zeigt, diese beiden Motive werden in der *Rama*-Sage fraglos vermißt. Und eine nur schlechte Entschädigung bedeutet es zunächst für uns, daß die mit der *Ramajana*-Sage näher verwandte *Mahabharata*- und *Nala*-Sage (s. dazu u.) auch nichts dgl. bieten; eine bessere schon, daß auch das, ebenso wie die beiden genannten indischen Sagen, aus einer Jakob-Sage stammende ägyptische „Brüder-Märchen" (o. S. 68 ff.) und die ebendaher stammende Odysseus-Sage nichts von einer solchen Reise haben und von der Hungersnot nur den Hunger derer um Odysseus auf der Insel Thrinacia[3]). Nur als eine interessante Analogie darf ich vorderhand hierzu nennen, daß die Apollonius-Sage (von Apollonius von Tyrus), eine Jakob-Joseph-Sage, ebenfalls ohne das im *Ramajana* Vermißte ist, aber ergänzt wird durch die Battos-Sage, welche z. T. gerade dem Vermißten entspricht[4]).

Wir haben oben angenommen und annehmen müssen, daß dieselbe *Sita*, die zunächst einer Gattin Jakobs entsprechen

---

1) JENSEN, in der VON BAUDISSIN-Festschrift, S. 233 ff.

2) Band I, S. 273 ff.; 444 ff.; 857 ff. Vgl. u. unter „Odyssee" und „Battos".

3) U. unter „Odyssee".

4) U. unter „Apollonius" und „Battos".

soll, dann einer Tochter Jakobs — für die wir aber z. B. in einer Odysseus-Jakob-Sage die Gattin des Odysseus finden[1]) —, daß eben diese *Sita* nachher den geliebten Sohn Joseph vertritt und damit den geliebten Freund *Enkidu*: Die Gattin *Sita* wird geraubt, verschwindet, wird wiedergefunden, als ein Joseph, der weggeführt wird, verschwindet, wiedergefunden wird, und damit als ein *Enkidu*, der stirbt und dessen Schatten zitiert wird. Hierin berührt sich nun mit der *Rama*-Sage eine andere Sage, die schon deshalb unser Interesse erwecken muß. Ähnliches findet sich freilich auch sonst oft genug[2]). Diese andere Sage aber ist im Gegensatz zu den unten genannten Sagen für uns deshalb wichtig, weil diese Berührung mit ihr offenbar auf einer Verwandtschaft beruht: *Rama* kommt zu *Sugriwa*, dem Anscheine nach als ein *Gilgamesch* zu einem Xisuthros, dem Sintflut-Helden. Ginge es nun einfach nach dem Muster des *Gilgamesch*-Epos weiter, so müßte *Rama* von *Sugriwa* nach Hause zurückkehren und danach etwas erfolgen, das der Zitierung des verstorbenen Freundes *Enkidu* entspräche. So verläuft es aber nicht im *Ramajana*, sondern derselbe *Sugriwa*, der ein Xisuthros sein soll, hilft dem *Rama*, der bei ihm bleibt, seine Gattin finden und wiedergewinnen. Die Jakob-Joseph-Sage steht dieser Ausgestaltung immerhin, äußerlich betrachtet, näher als das Original, indem Jakob als ein *Gilgamesch* zum Pharao als einem Xisuthros hinzieht, und nun in dessen Lande seinen Sohn Joseph als einen *Enkidu* wiederfindet[3]). Allein, daß dieser Pharao, = Xisuthros, ihm etwa dabei behilflich wäre, Joseph wiederzuerlangen, davon hat unsere Jakob-Joseph-Sage ja nichts. Die *Rama*-Sage erzählt aber[4]), daß *Sugriwa* nach drei Himmelsrichtungen je einen seiner Affen ausschickt, um nach dem Verbleib der

1) U. unter „Odyssee".

2) Vgl. Ergänzungsheft, S. 149 f. und u. unter „Südsee-Odyssee", ferner u. unter „Apollonius" und „Battos". Die *Schaktidewa*-Sage (s. dazu u. unter *Schaktidewa*) interessiert uns hier weniger, weil sie mit der im folgenden zu besprechenden Sage näher verwandt ist.

3) Band I, S. 270 ff. und 280 f.

4) Jacobi, a. a. O., S. 172 ff. (IV, 41 ff).

entführten *Sita* zu forschen, nach der vierten, nach Süden, den Affen *Hanumat* mit anderen Affen; daß *Hanumat* nach einem gewaltigen Sprunge über das Meer nach der Insel *Lanka* kommt, die *Sita* bei dem Dämonen-Fürsten *Rawana* findet und zurückkehrt; und daß nun *Sugriwa*, mit seinen Affen-Heeren, und von *Rama* und dessen Bruder und Freunde *Lakschmana* begleitet, gegen *Rawana* zieht, daß dieser besiegt und von *Rama* getötet und so *Sita* befreit wird. In diesem Verlaufe berührt sich nun mit unserer Episode die arabisch erzählte Sage von *Sul* und *Schumul*[1]): In dieser wird erzählt, daß dem *Sul* in der Hochzeitsnacht seine Gattin bezw. Braut *Schumul* plötzlich geraubt wird und nun verschwunden ist, unbekannt, wohin. Nachher stellt es sich heraus, daß ein Dämon sie ins Höllenreich entführt hat. *Sul* begibt sich nun auf eine lange Wanderung und Reise, die ihn endlich zusammen mit einem alten Manne in einem Geierbalg, an dem er sich festhält, durch die Luft zur Zauberer-Stadt hinführt. Deren König schickt vier Dämonen, nach jeder der vier Himmelsrichtungen einen, aus und einer von ihnen erkundet, daß seine Gattin von einer Dämonin in der Hölle festgehalten wird. Darauf fliegt *Sul* auf einem anderen Dämon mit einem Briefe vom Zauberer-König zum Höllen-Fürsten hin, und dieser läßt dem *Sul* seine *Schumul* wieder zurückgeben.

Das ist eine Parallele zur *Rama*-Sage, an der man nicht gleichgiltig vorübergehn kann. Es fragt sich dann aber, wie eine etwaige Verwandtschaft zu denken wäre. Nun fügt es ein merkwürdiges Schicksal, daß die *Sul-Schumul*-Sage auch — ebenso wie die *Rama*-Sage — eine *Gilgamesch*-Sage ist[2]), sodaß man anscheinend in Versuchung kommen müßte, das ganze mit ihr parallele Stück der *Rama*-Sage einfach als einen integrierenden Bestandteil einer *Rama*-Sage zu betrachten. Allein das wäre voreilig. Denn die *Sul-Schumul*-Geschichte ist eine *Gilgamesch*-Sage besonderer Art: Das

1) S. C. F. SEYBOLD, *Geschichte von Sul und Schumul, aus dem Arabischen übersetzt.*

2) S. u. unter „*Sul* und *Schumul*".

babylonische *Gilgamesch*-Epos bringt bekanntlich in seinem 11ten Gesange die Sintflut-Sage, dem Helden des Epos, *Gilgamesch,* von dem Sintflut-Helden, Xisuthros, erzählt, also nicht etwa als einen Teil der Handlung des Epos. In allen bisher erörterten, in Israel weitergebildeten *Gilgamesch*-Sagen ist — wie wir immer wieder feststellen müssen — die Sintflut-Geschichte 1. zu einem Erlebnis des *Gilgamesch* — der also jetzt zugleich ein Xisuthros ist — geworden und 2. von ihrer Stelle im Epos an eine neue Stelle versetzt worden[1]. In der *Sul-Schumul*-Sage hat nun zwar eine ähnliche Verschmelzung stattgefunden, indem darin der *Gilgamesch, Sul,* die Sintflut zusammen mit dem Sintflut-Helden, *Abu-falah* bezw. *Abu-nadschah,* erlebt, aber die Sintflut-Geschichte ist darin an ihrer alten Stelle geblieben. D. h.: Nachdem *Sul* als ein *Gilgamesch* mit einem alten Manne als einem Xisuthros zu dessen Wohnsitz gekommen ist, begibt er sich mit diesem als einem Xisuthros in der Sintflut auf eine Seereise, gelangt mit ihm als einem Xisuthros, der auf dem Sintflut-Berge landet, auf die Spitze eines Berges, und fliegt dann mit ihm als einem Xisuthros, der zu den Göttern und speziell zu seinem Gotte, dem Magier *Ea (A-u),* entrückt wird, zur Zauberer-Stadt, mit dem Könige der aus Babylon stammenden Zauberer, hin. Dieser selbe Zauberer-König läßt nun *Sul* allein zum Höllen-Fürsten bringen und erwirkt durch einen Brief die Herauslassung der Geliebten aus der Hölle, als abermals ein Gott *Ea*, der nach dem *Gilgamesch*-Epos den Unterweltsgott *Nergal* dazu veranlaßt, für *Gilgamesch* den Geist seines Freundes aus der Unterwelt emporkommen zu lassen[2]. Es ist also ersichtlich, daß die *Sul-Schumul*-Geschichte eine andere Entwicklung der *Gilgamesch*-Sage aufweist, als die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, folglich auch, als die *Rama*-Sage, soweit sie eine israelitische *Gilgamesch*-Sage und im besonderen eine Jakob-Joseph-Sage ist; und daß somit, wenn ein gewisser Teil von ihr innigere Beziehungen gerade zu der *Sul-Schumul*-Sage

1) Band I, S. 144 ff. u. s. w. und S. 835 ff.; und o. S. 98 f.

2) Seybold a. a. O., S. 75 ff.

haben sollte, dieser Teil ein Fremdkörper im *Ramajana* wäre.

Wären wir mit unserer Analyse im Recht, so wäre die Sonderart des uns beschäftigenden Teils der *Rama*-Sage erklärbar: *Sugriwa* wäre zwar vielleicht auch, etwa von der Grundsage her, ein Xisuthros, den *Gilgamesch* aufsucht, aber im weiteren Verlauf der Erzählung ein — dann mit dem Xisuthros der Grundsage identifizierter — Gott *Ea* einer zweiten Sage, zu dem ein Xisuthros entrückt wurde, und der für den *Gilgamesch* das Erscheinen des Geistes seines verstorbenen Freundes erwirkt. Wie sich dieser Verschmelzungs-Prozeß im einzelnen vollzogen hätte, müßte noch zweifelhaft bleiben. Mag sein, daß erst durch diesen Vorgang der sterbende und tote Freund *Enkidu* ebenso wie der dem *Gilgamesch* erscheinende *Enkidu* im *Ramajana* mit *Sita,* der Gattin *Rama*s, vereinerleit wäre; mag sein, daß eine *Sul-Schumul*-Sage, mit einer Geliebten und Gattin statt eines Freundes, bereits vor der Verschmelzung auf eine *Sita* auch = *Enkidu* in der *Rama*-Sage stieß, und so eine Verschmelzung noch leichter veranlaßt worden wäre. Wie weit bei einer solchen Verschmelzung die *Rama*-Sage, wie weit eine „*Sul-Schumul*-Sage" im einzelnen Einbußen erlitten hätte, wie weit der jetzige Bestand der *Rama*-Sage im einzelnen in den in Betracht kommenden Teilen *Rama*-Sage, wie weit *Sul-Schumul*-Sage wäre, das wären Fragen der Zukunft. Nicht ganz unmöglich scheint es sogar, daß die ganze *Rama*-Sage von der Entführung der *Sita* an bis zu ihrer Befreiung lediglich eine „*Sul-Schumul*-Sage" wäre.

Aber hier greift nun vielleicht ein Wunder ein. Wir mußten o. S. 102 feststellen, daß die *Hanumat-Sugriwa*-Episode, falls ein Teil einer einheitlichen *Rama-Gilgamesch*-Sage, ein Fragment wäre oder besser ein Schrumpfungs-Produkt, in dem die Gestalten einer einstigen *Gilgamesch*-Sage und deren Geschehnisse nur unvollkommen vertreten wären. Ist aber andererseits *Sugriwa* ein Gegenstück zu dem Zauberer-Könige der *Sul-Schumul*-Sage, und somit zu dem Gotte *Ea* der babylonischen Sage, zu dem Xisuthros nach der Sintflut entrückt wird, so fehlt diese Entrückung, fehlt die vorhergehende Sintflut in der Episode mit *Hanumat* und *Sugriwa*. Diese Sintflut- und

Entrückungs-Geschichte stellt sich nun ja (vgl. o. 104) in der *Sul-Schumul*-Sage dar in der Meerfahrt des alten *Abu-falah* mit *Sul*, in der Bergbesteigung mit ihm, nachdem die Begleiter am Fuße des Berges zurückgelassen worden sind, und in dem Fluge des *Abu-falah* mit *Sul* zu dem Zauberer-Könige hin. Andererseits erscheint unser *Hanumat* auch in der indischen *Mahabharata*-Sage[1]), mit einer Jakob-Sage als Kernsage, in einer Szene jedoch, die nicht aus einer Jakob-Sage stammt, dabei aber nach einer Bergbesteigung der Helden des *Mahabharata*, vor der die ganze Begleitung zurückgelassen ist. Nachdem sie in die Berg-Region hineingelangt sind, hat sich ein furchtbares Unwetter erhoben, und dann sind sie von Dämonen durch die Luft fortgetragen worden. Und danach erscheint *Hanumat* und versucht, einem von ihnen den Weg in den Himmel zu verlegen. Diese Episode, ohne einen ursprünglichen Zusammenhang mit der Kernsage des *Mahabharata*, erinnert nun aber an das oben herausgehobene Stück aus der *Sul-Schumul*-Sage, das Stück gerade, das in der *Ramajana*-Sage unvertreten ist! Und es ist daher eine Annahme unvermeidlich, daß es eigentlich zu dieser Sage gehört. Und, wie genau es hineinpaßt, wird auch sofort klar: Der Flug der Helden im *Mahabharata* müßte dem Fluge des *Abu-falah* mit *Sul* zusammen zu dem Zauberer-Könige hin entsprechen, also letztlich der Entrückung des Xisuthros zu *Ea* hin. Nach dem Fluge treffen die Helden des *Mahabharata* den *Hanumat*; der müßte also zum Bereiche eines *Ea* gehören. Nun aber ist nach dem *Ramajana Hanumat* ein Diener des *Sugriwa*, und der sollte dem *Ea* entsprechen (o. S. 104 f.)! Überflüssig, zu erwähnen, daß nun das Unwetter im *Mahabharata* zum Sintflut-Unwetter gehören könnte. — U. unter *Mahabharata* über die Veranlassung zu dem Einschub der *Hanumat*-Episode in das *Mahabharata*. Warum dieses Stück nun aber im *Ramajana* fehlt, entgeht mir völlig. Denn die Annahme wäre doch fast unmöglich, daß es im *Ramajana* fehlt, weil es ins *Mahabharata* überpflanzt ist. Mit dem oben Ausgeführten halte ich es jedoch für erwiesen, daß

1) S. dazu unter „*Mahabharata*“.

die *Mahabharata*-Episode eigentlich zur *Ramajana*-Sage gehört und diese ergänzt, und dabei so, daß die *Hanumat-Sugriwa*-Episode jetzt noch deutlicher als eine Verwandte der *Sul-Schumul*-Sage erscheint, und somit als ein Fremdkörper in einer *Rama*-Jakob-Sage.

Die Tatsache einer Verschmelzung dürfte nun nicht etwa aus geographischen Gründen bezweifelt werden, weil nämlich etwa die *Rama*-Sage eine indische Sage, unsere *Sul-Schumul*-Sage aber im vorderen Orient zu Hause sei und zwar wohl in Syrien[1]). Denn was ist nicht alles an Sagen-Wanderungen möglich? In unserem Falle liegt es aber noch einfacher: Eine der *Sul-Schumul*-Sage näher verwandte Sage ist fraglos bis nach Indien gedrungen, und dort u. a. zu der bekannten *Schaktidewa-Schaktiwega*-Sage geworden[2]). Das müßte völlig genügen, um allzu bedenkliche Gemüter zu entwaffnen. Zudem läßt sich vielleicht sogar ein Grund für die Aufnahme eines Stückes der *Sul-Schumul*-Sage in die *Rama*-Sage anführen. In jenem Stück fährt der alte *Abufalah* mit *Sul* nach *Sind* und *Hind,* d. i. Indien, und dabei doch wohl ostwärts auf das westliche Indien zu, um zur Zauberer-Stadt mit dem Zauberer-König zu gelangen. Und schließlich fliegt *Sul* zum Berge des Höllentals im fernen Osten[1]). Die *Rama*-Sage ist aber eine indische, von Anfang an in Indien spielende Sage. Wie leicht konnte es da geschehen, daß sich diese um ein Stück gerade einer Sage wie der *Sul-Schumul*-Sage bereicherte! Übrigens verdient es Beachtung, daß *Sugriwa* gerade in einem südwestlichen, auf einer Reise von Westen her zuerst erreichten Teile von Indien (*Malaja*-Berg, an der Malabar-Küste) haust. Denn er soll ja dem Zauberer-König der *Sul-Schumul*-Sage entsprechen, welcher durch eine ostwärts — auf Indien zu — gerichtete Reise erreicht wird.

Unsere oben vorgetragene Herleitung der *Rawana*-Episode trifft nun in merkwürdiger Weise mit einer Ansicht von Indologen zusammen, welche die *Rawana*-Episode für einen

1) S. u. unter „*Sul-Schumul*".
2) S. u. unter „*Schaktidewa*".

nicht zur ursprünglichen *Rama*-Sage gehörigen Bestandteil erklären. Beweis dafür ist ihnen das sogen. *Dasaratha-Dschataka*, dessen Hauptinhalt man in den *Phil. u. hist. Abh. d. Kgl. Ak. d. W. zu Berlin* 1870 (1871), S. 60 ff. wiedergegeben findet, als eine *Rama*-Sage, welcher die *Rawana*-Episode völlig fehlt. Sollte dieses Fehlen einen ursprünglicheren Zustand als unsere *Ramajana*-Sage verraten — und das ist durchaus möglich, ja vielleicht wahrscheinlich —, so dürften sich jene Indologen und ich gleichmäßig beglückt fühlen. Nur wäre es ja schließlich auch möglich, daß das Dschataka eine capitis deminutio um die *Rawana*-Sage erlitten hätte. Und das wäre schon deshalb recht wohl möglich, weil es jedenfalls auch sonst starke Einbußen erlitten hat. Denn es geht nicht an, auch diese wegzuleugnen und in dem Dschataka mit seinen paar Episoden die Urquelle der ganzen Sage zu sehen. Im Mittelpunkt des Dschataka steht nämlich die Flucht *Rama*s und seiner Geschwister aus dem Palaste des Vaters infolge des Ehrgeizes ihrer Stiefmutter, die den Thron für ihren leiblichen Sohn erstrebt. Und diese Flucht ist nach o. S. 94 f. und unten unter „*Mahabharata*" ein Bestandteil der *Rama*-Sage, der zu deren Jakob-Sage gehört, folglich diese mit allem, was davon im *Ramajana* erhalten ist, auch für eine ältere Gestalt des Dschataka voraussetzt. In einer älteren Form ist ferner, als in einer Jakob-Sage, für *Sita* als Schwester *Rama*s, die nach dem Dschataka mit ihm und ihrem an deren Bruder den Königshof verläßt, und die er nach seiner Rückkehr an den Königshof heiratet(!), kein Platz. Und wenn somit das Dschataka die *Sita* in dieser Rolle bietet, so ist auch das sekundär und kann demnach, wenn für etwas, jedenfalls nicht für eine höhere Ursprünglichkeit des Dschataka zeugen. Zur *Nala*-Sage als einer Zeugin für eine *Rama*-ohne *Rawana*-Sage s. u. unter *Nala*.

Bedeutsam ist der Anfang der *Rama*-Sage, ein als solches jedenfalls vielfach anerkanntes ganz eindeutiges Gegenstück zu *Enkidu*s erstem Zusammentreffen mit dem Freudenmädchen in der Steppe: König *Romapada* von *Anga* hat sich vergangen; infolgedessen regnet es nicht in seinem

Lande. Damit es regne, soll *Rschjaschr(i)nga,* ein weiberunkundiger heiliger Einsiedler, zu der Stadt des Königs von *Anga* gebracht werden. Zu diesem Zweck werden Buhlerinnen zu ihm hinausgesandt; er bewirtet sie, sie umarmen ihn und geben ihm Süßigkeiten. Andern Tags sucht er sie dort auf, wo er sie zuerst gesehn hat, wird von ihnen weggeführt, und nun fällt reichlicher Regen. Der König aber gibt ihm seine Tochter *Schanta* zur Gattin. Dieser selbe *Rschjaschr(i)nga* wird später geholt, um durch sein Opfer die drei Gattinen des Vaters *Ramas* fruchtbar zu machen[1]). *Rschjaschr(i)nga* ist (s. o.) im ersten Teil dieses Stückes anerkanntermaßen ein *Enkidu*[2]). Dazu, daß die Buhlerinnen ihn mit Süßigkeiten regalieren, dürfte jetzt als Parallele anzuführen sein, daß das Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos dem *Enkidu,* nachdem er ihre Liebe genossen, eine Mahlzeit vorsetzt[3]). Nun ist die *Rama*-Sage wenigstens in einem ersten Teile eine Jakob-, also eine *Gilgamesch*-Sage. Ist somit die *Rschjaschr(i)nga*-Sage ein bodenständiges Stück einer *Rama*-Jakob-Sage? Wäre das der Fall, dann wäre sie aus dem ursprünglichen Verbande dieser Sage herausgesprengt und wäre eine einfache Dublette zu etwas nachher Erzähltem. Denn in der Jakob-Sage wird die Freudenmädchen-Episode dargestellt durch Jakobs Begegnung mit

1) JACOBI a. a. o., S. 141 (I, 9 ff.). So eine Version. Eine andere, etwas abweichende z. B. im *Mahabharata,* wozu JACOBI, *Mahabharata,* S. 39 f. (III, 110 ff.). Über alle Versionen der *Rschjaschr(i)nga*-Episode s. LÜDERS in *Nachr. von d. Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen,* Phil.-hist. Kl., 1897, S. 87 ff. Ich berücksichtige nur die Version im *Ramajana* und muß mich an eine Version halten, weil mir völlig die Zeit dazu fehlt, unter Führung von LÜDERS vom Standpunkt des Indologen aus den Versuch zu machen, das jeweilig in den verschiedenen Versionen Ursprünglichere festzustellen. Sollte übrigens LÜDERS mit seiner Ansicht Recht haben, daß es ursprünglich die Königstochter *Schanta* war, die den *Rschjaschr(i)nga* verführt und zur Königsstadt bringt (s. das o. Folgende), so hätte ich vom Standpunkt der Sagen- und Märchen-Forschung aus vorderhand nichts Entscheidendes dagegen einzuwenden.

2) Zur Identifikation von *Rschjaschr(i)nga* mit *Enkidu* s. EDV. LEHMANN bei UNGNAD uud GRESSMANN, *Gilgamesch-Epos,* S. 95, Anm. 2.

3) S. Ergänzungs-Heft, S. 55.

der Rahel am Brunnen in Haran[1]), mit der Rahel, die er dann heiratet, und zwar ebenso in Haran, wie vorher die Schwester der Rahel, Lea. Diese zwei Heiraten kehren aber in der *Rama*-Sage wenigstens auch als die von *Sita* und ihrer Schwester wieder, aber weiter drinnen in der Sage (o. S. 94f.). Und die Königstochter *Sita* an dieser Stelle, die *Rama* heiratet, müßte dann in der von *Rschjaschr(i)nga* geheirateten Königstochter *Schanta* ebenso eine Doppelgängerin haben wie ihre Schwester in den Buhlerinnen, wie *Rama* einen Doppelgänger in *Rschjaschr(i)nga.* Das scheint aber eine etwas kühne Annahme zu sein. Und somit schwebt vorderhand die *Rschjaschr(i)nga*-Episode in der Luft. Und doch: eine weitere Freudenmädchen-Episode in der Patriarchen-Sage finden wir vor der Jakob-Sage, mit Isaak, dem Vater Jakobs, verknüpft: Der Knecht Abrahams führt dem Isaak bei einem Brunnen die Rebekka zu und Isaak nimmt sie dann in sein Zelt hinein und heiratet sie[2]). Möglich somit, daß unsere *Rschjaschr(i)nga*-Episode als Gegenstück zu dieser Freudenmädchen-Episode zu gelten hat[3]), anscheinend um so mehr möglich, als ja derselbe *Rschjaschr(i)nga* nach dieser Episode gerade für *Rama*-Jakobs Vater zur Herbeiführung auch von *Ramas* Erzeugung tätig ist, und diese Betätigung wiederum nach o. S. 96 f. jedenfalls auch ihr Gegenstück in der Jakob-Sage hat.

Ganz unbabylonisch und ohne Zusammenhang mit dem *Gilgamesch*-Epos ist es nun aber, daß *Rschjaschr(i)nga* geholt wird, um Regen herbeizuführen, und daß reichlicher Regen fällt, nachdem er sich gezeigt hat. Allein nicht ohne Analogie in der israelitischen Sage[4]): Der Prophet Elias, zufälligerweise der *Enkidu* der Elias-Elisa-*Gilgamesch*-Sage[4]), verbirgt sich auf Befehl seines Gottes als ein Einsamer am Bache Krith. Denn es soll Jahre hindurch nicht regnen, offenbar, weil der König Ahab — durch Sündhaftigkeit — Gottes Zorn erregt hat. Nach unserer jetzigen Elias-Sage begibt er sich dann, um bei ihr seinen Lebensunterhalt zu finden, zu der Witwe von Sarepta, einem

1) Band I, S. 225 ff.
2) Band I, S. 346 ff.
3) Vgl. u. unter „*Mahabharata*".
4) Eb., S. 579 ff.

Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos[1]), und nun soll er sich dem Könige Ahab zeigen, damit es Regen gäbe; und er erscheint vor Ahab und es regnet! Es kann nicht zweifelhaft sein: Hier haben wir abermals auf biblischem Boden ein Gegenstück zur *Rama*-Sage, ein Stück, das sich in der Elias-Sage aus den zwei Komponenten: Freudenmädchen-Episode des *Gilgamesch*-Epos und Hungersnot der Plagen-Sage[2]), entwickelt hat und somit in der israelitischen Sage bodenständig ist, während dessen Gegenstück in Indien, jedenfalls als Ganzes, nicht zu der eigentlichen *Rama*-Sage gehört. Sollte daher auch eine Freudenmädchen-Episode als ein Stück einer Isaak-Sage von Anfang an organisch mit der *Rama*-Jakob-Sage verknüpft gewesen sein, so scheint es nunmehr zum mindesten sicher, daß sie aus der Elias-Elisa-Sage bereichert ist. Möglicherweise bereits auf israelitischem Volksboden, möglicherweise aber erst auf indischem; denn daß die oder eine Elias-Elisa-Sage bis nach Indien gedrungen ist, zeigt uns klar die Buddha-Sage[3]). Ja, jetzt wird alsbald etwas ganz Seltsames offenkundig: Die Fortsetzung des mit dem Regenfall endigenden Stückes der Elias-Sage ist Elias' Horeb-Episode[4]). Diese ist aber in der Buddha-Sage vertreten durch Buddhas Flucht in die Einsamkeit und das Nachfolgende[5]). Folglich bildet dieses Stück — auch verwandt mit der Versuchungs-Geschichte Jesu[6]) — die Fortsetzung vom Anfang der *Rama*-Sage, womit übrigens erwiesen zu sein scheint, daß das Stück aus der Elias-Elisa-Sage erst auf indischem Boden mit der *Rama*-Sage vereinigt ist. Zu dessen Gegenstück im *Mahabharata* s. unten unter „*Mahabharata*". Es scheint fast überflüssig, hinzuzufügen, daß das in Rede stehende Stück nicht aus unserer Elias-Sage stammt, sondern aus einer älteren Gestalt davon: Die Buhlerinnen für die dem

1) Band I, S. 579 ff. Es darf hervorgehoben werden, daß, wie sich aus dem alsbald Folgenden ergibt, durch die *Ramajana*-Sage nunmehr unsere derzeitige Identifizierung der Witwe von Sarepta mit dem Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos vollauf bestätigt wird!

2) Band I, S. 613 ff. 3) S. u. unter „Buddha".

4) 1 Kön. 19. 5) S. u. unter „Buddha". 6) S. eb.

Freudenmädchen des Epos entsprechende nicht verdächtigte Witwe in unserer Elias-Sage sind dafür schon allein Zeugnis genug. Vgl. Ergänzungs-Heft S. 62 ff.

Damit sind die Beziehungen zwischen der *Rama*-Sage und der israelitischen Sage in der Hauptsache enthüllt. Eine wohl denkwürdige, schon a.e.a.O., S. 66 f. erwähnte Analogie besteht zwischen ersterer und der Odysseus-Sage. *Sita* wird von *Rama* erworben im beabsichtigten Wettstreit durch Lösung einer Aufgabe: Er soll einen Bogen spannen, den herbeizuschaffen 150 Männer nötig sind, spannt ihn als erster und zerbricht ihn gar dabei. Etwas Ähnliches wird aber in der Odyssee erzählt: Wer Odysseus' Bogen spannen kann und damit in die Ziele schießt, soll die Penelope freien, und Odysseus gelingt es[1]. Daß er nun nicht alsbald, ohne weiteren Kampf, die Frau gewinnt, hat einen guten Grund: Was jetzt folgt, gehört ursprünglich einer ganz anderen Episode an, als der mit dem Bogenspannen. Letztere gehört zu einer ersten Werbung, jenes zu einem Kampf um die geraubte Frau[2]. Längst durfte — so großzügig war man, wenn's nichts kostete — jenes Bogenspannen *Ramas* mit dem des Odysseus als möglicherweise damit verwandt verglichen und die Frage diskutiert werden, ob etwa *Rama* als Bogenspanner ein Odysseus oder dieser als solcher ein *Rama* sei[3]. Jetzt scheint es sicher, daß beides falsch ist: Odysseus als Gatte der Penelope ist ein *Gilgamesch* und Jakob[4], ebenso wie *Rama* (o. S. 94 f.), und Penelope beim Bogen-Wettstreit um sie eine *Ischchara-Ischtar* und Lea[4], ebenso wie *Sita* (o. S. 94 f.). Also stammen das Bogenspannen in der indischen und das in der griechischen Sage, statt etwa von einander, anscheinend aus einer dritten Sage, der Muttersage auch unserer Jakob-Sage. Jakob hätte somit in einer älteren Gestalt seiner Sage um die Lea mit dem Bogen gefreit! Vgl. indes unten unter *Mahabharata* zu einem entsprechenden Bogen-Wettstreit.

1) Odyssee XXI, 404 ff. 2) U. unter „Odyssee".

3) S. Alfr. Weber in den *Phil. u. hist. Abh. d. Kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin* 1870 (1871), S. 16 ff.

4) U. unter „Odyssee".

Anhang I.

Die arabische *Sul-Schumul*-Sage[1]) und die *Gilgamesch*-Sage.

Dem Königssohne *Sul* in Jemen wird in der Hochzeitsnacht, niemand hat gesehen, von wem und wohin, seine Braut, die Königstochter *Schumul*, entführt. Es erweist sich nachher, daß ein Dämon sie auf Geheiß einer Höllen-Dämonin *Nahhada* zum Höllenreich entführt hat, weil *Nahhada* in *Sul* verliebt ist und ihn der *Schumul* nicht gönnt[2]). Im

1) S. die Übersetzung aus dem Arabischen von C. F. SEYBOLD: *Geschichte von Sul und Schumul* usw. 1902. Dazu muß bemerkt werden, daß die Geschichte nur unvollständig erhalten ist. Dem von SEYBOLD zugrunde gelegten Manuskript (herausgegeben ebenfalls von SEYBOLD, als gesonderte Veröffentlichung, ebenfalls unter dem Titel *Geschichte von Sul und Schumul* usw. 1902) fehlen im Anfang 34 Blätter, dazu hat es mittendrin eine Reihe von Lücken. SEYBOLDs Text (Tübinger Handschrift) stammt vermutlich aus Syrien. S. S. VIII in SEYBOLDs Textausgabe. Der Verfasser kennt dementsprechend auch syrische Wörter (S. 24, Z. 9 und S. 79, Z. 15 der Textausgabe), aber freilich nicht die zugehörige Grammatik. Neuerdings hat Kollege RITTER in Konstantinopel eine vollständig erhaltene *Sul-Schumul*-Handschrift (A S 3397, fol. 141 a —159 a) entdeckt, die eine andere Version als die Tübinger Handschrift aufweist. Diese Version, von der ich der großen Liebenswürdigkeit RITTERS eine ausführliche Inhaltsangabe verdanke, beginnt mit der Vorgeschichte von *Suls* und *Schumuls* Verlobung und Hochzeit, zeigt, wie sich aus der babylonischen Vorlage der Sage (u. S. 115 ff.) entnehmen läßt, die ganze Sage in kürzerer Gestalt als die Tübinger Handschrift, dabei in weiter umgebildeter Form, und enthält andererseits, soweit ich aus der Inhaltsangabe ersehen kann, u. a. auch noch nichts von den unten S. 121 ff. zu besprechenden Anreicherungen aus dem AT und NT. Nach OLZ 1903, Sp. 214 (HOROVITZ) im Ind. Office eine weitere Hs., ohne die Beduinen-Episode. In meinen Ausführungen berücksichtige ich nur die Tübinger Hs.

2) S. SEYBOLDs o. gen. Übersetzung, S. 82, 86 und 88.

Traum erscheint dem *Sul* seine Braut bei Mönchen und in Trauerkleidern[1]). Nun begibt er sich auf eine lange, gefahren- und beschwerdenreiche Reise, über Babylonien, dann durch Syrien hindurch, spricht bei zahlreichen Einsiedlern und Klöstern vor, erzählt dabei Klausnern und Mönchen immer wieder seine traurige Geschichte, fragt sie nach dem Verbleib seiner Geliebten, erfährt aber nirgends etwas über sie und wird öfters ermahnt, zurückzukehren. Schließlich gelangt er aber zu einem alten, aus Damaskus stammenden Mönch in einem herrlichen Kloster am Abessinier-Teich in Ägypten, zu einem Mönch, der als junger Mann aus seiner Heimat verschleppt wurde, ins Meer geworfen werden sollte und dann nach Ägypten kam. Gewiß durch diesen Mönch — denn allem Anscheine nach ist der Mönch auf Blatt 117, hinter einer Lücke im Text, noch derselbe Mönch, wie der unmittelbar vor der Lücke — wird ein für *Sul* günstiger Erfolg der Reise angebahnt. Bei diesem Mönch kehrt nämlich ein gerade von einer weiten Reise zurückkommender, weitbekannter und wohl auch weitgereister alter Mann namens *Abu-falah,* vor, ein guter Bekannter von dem Mönch; dem wird *Sul* empfohlen, und er nimmt sich seiner Sache an. *Sul* reist mit dem Alten zu dessen Stadt hin und ist drei Monate lang sein Gast. Dann tritt der Alte mit *Sul* und seinen Dienern zusammen eine lange Reise an. Sie gelangen ans Meer und fahren hierauf auf einem Schiff nach *Sind* und *Hind*, d. i. Indien, bis sie zu einem sehr hohen Berge kommen. Die beiden steigen, die Diener unten zurücklassend, allein hinauf. Der Alte entzündet dann oben auf dem Berge mit Brennholz, das *Sul* auf seinen Befehl gesammelt hat, ein mächtiges Feuer, wirft Weihrauch hinein und fliegt jetzt, *Sul* auf seinen Schultern, mit Hilfe eines Geier-Balgs, den er sich angelegt hat, zur Zauberer-Stadt, der Residenz des Zauberer-Königs *Ssalssal,* in der Nähe des Meeres, hin, dessen Zauberer aus Babylonien stammen. Auf einer wunderbaren Wiese gehen sie nieder. Der Zauberer-König, dem der Alte offenbar schon vorher bekannt war, bei dem dieser aber

---

1) S. eb., S. 28; 85; 87.

jedenfalls nachher eine bevorzugte Stellung genießt, nimmt die Ankömmlinge auf das gastlichste auf und verspricht *Sul* seine Hilfe zur Auffindung der Geliebten. Er schickt nach etlicher Zeit vier Dämonen nach den vier Himmelsrichtungen aus, und einer kehrt mit der Erkundung zurück, daß *Schumul* sich auf dem Berge des Höllen-Tals im Reiche des Höllen-Fürsten und Teufels, im Osten der Erde, befinde. Dorthin fliegt dann der Dämon *Sahab*, *Sul* auf den Schultern, mit einem Empfehlungsschreiben des Königs *Ssalssal* für den Teufel, worin er ihn bittet, *Sul* Gehör zu schenken. Dem Teufel gefällt *Sul*, und auf seinen Befehl wird *Schumul*, die in eine Zelle eingesperrt ist, herausgebracht und dem *Sul* übergeben. Es wird abgemacht, daß die in *Sul* verliebte *Nahhada Sul* einmal in jedem Monate in maßvoller Weise[1]) genießen soll[2]); und dann kehrt er mit seiner *Schumul* über die Zauberer-Stadt, die Stadt des alten *Abu-falah*, in Ägypten oder doch wohl nicht weit davon, und über Babylonien, wo er durch eine merkwürdige Fügung seine Eltern trifft, in seine Heimat Jemen zurück.

Eine Wanderung und Fahrt von Babylonien wohl nach dem fernen Westen, dabei wohl durch die syrische Wüste und über Phönizien, und zurück nach Babylonien bildet einen Hauptteil des babylonischen *Gilgamesch*-Epos. Diese Tatsache bedeutet schon an sich eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der *Sul-Schumul*-Sage, auch deshalb sehr bemerkenswert, weil eine Rückreise aus dem Osten der Erde nach Jemen über Ägypten, oder doch nicht allzu weit davon, und über Babylonien, wie in unserer Sage, durch sie selbst in ihrer jetzigen Gestalt völlig unmotiviert und unnatürlich ist, aber im *Gilgamesch*-Epos die Rückkehr nach Babylonien ja die Rückkehr in die Heimat ist. *Sul*s Reise hat nun aber als Ursache das Verschwinden seiner Geliebten und ihre Entführung durch einen Höllen-Dämon und hat ihr Ziel erreicht, als *Sul* sie auf Geheiß des Höllen-Fürsten wiedererlangt hat. *Gilgamesch*s Reise ist andererseits ver-

1) So nach fr. Mitteilung BROCKELMANNS.

2) Hierzu s. Ergänzungs-Heft, S. 164 f.

anlaßt durch den Tod seines geliebten Freundes *Enkidu*, und das *Gilgamesch-*Epos schließt damit, daß ihm, *Gilgamesch*, nach der Rückkehr von seiner Reise auf Geheiß des Höllen-Fürsten der Schatten seines Freundes aus der Unterwelt aufsteigt. Es scheint somit, daß *Sul*s Reise, um seine verschwundene Freundin wiederzuerlangen, wobei er überall nach ihr fragt, sich entwickelt hat aus *Gilgamesch*s Reise nach dem Tode seines Freundes zu seinem Ahnherrn Xisuthros, auf der er mehrfach nach dem Wege zu ihm hin fragt, + *Gilgamesch*s danach unternommenem, wiederholtem, schließlich erfolgreichem Versuch bei verschiedenen Göttern, die Zitierung seines toten Freundes zu erlangen. Vgl. unten S. 120.

Der Höllen-Fürst in der *Sul-Schumul-*Sage hat sich nun bestimmen lassen durch ein Befürwortungs-Schreiben des Zauberer-Königs, der Höllen-Fürst in der *Gilgamesch-*Sage aber durch den Befehl oder die Bitte des Gottes *Ea* (*A-u*), des Gottes der Magie, des Gottes aller weisen und geheimen Künste. *Sul* ist vorher ein Gast gewesen des von fernher gekommenen alten Mannes *Abu-falah*, *Gilgamesch* aber vorher ein Gast des von fernher gekommenen uralten Xisuthros. Und zu den langen und beweglichen Klage-Litaneien, die *Sul* allüberall auf seiner Reise vorbringt, bildet dabei ein bemerkenswertes Gegenstück die stereotype Klage-Litanei, mit der *Gilgamesch* auf seiner Reise solche, denen er auf seinem Wege begegnet, apostrophiert. Und auch die Abmahnungen an *Sul* haben ja ihr Gegenstück im *Gilgamesch-*Epos in den an *Gilgamesch* auf seiner Reise zu Xisuthros gerichteten Abmahnungen. Es kann, scheint es, schon jetzt kein Zweifel sein: Die *Sul-Schumul-*Geschichte ist eine *Gilgamesch-Enkidu-*Geschichte, *Sul* aus Jemen ist ein *Gilgamesch* aus Babylonien[1]), seine Geliebte *Schumul*, obwohl ein Mädchen, ein *Enkidu*, der geliebte Freund *Gilgamesch*s, und der alte Mann, den *Gilgamesch* in Ägypten trifft, ein uralter Xisuthros, und der Zauberer-König *Ssalssal*.

1) Zu Jemen für Babylonien s. o. S. 39 f., S. 42, S. 48 ff., S. 62 f.

der den Höllen-Fürsten bittet, dem *Sul* seine Geliebte wiederzugeben, der allweise Gott *Ea* (*A-u*), und der Höllen-Fürst, der Teufel, ist der Höllen-Fürst *Nergal*. Und daß *Ssalssal* der babylonische Gott *Ea* ist, bestätigt anscheinend kategorisch die Einzelheit: die Zauberer in *Ssalssal*s Zauberer-Stadt stammen aus Babylonien[1]).

Allein von einer Reise *Gilgamesch*s zu einem Zauberer-Könige, beziehungsweise zu dem Gotte *Ea*, dem der Zauberer-König entsprechen soll, einer Reise zuerst zu Schiff, dann auf einen sehr hohen Berg, wo ein mächtiges Feuer angezündet und Weihrauch hineingeworfen wird, und zuletzt auf den Schultern eines geflügelten Mannes, wovon wir nun nach der *Sul-Schumul*-Sage in der *Gilgamesch*-Sage etwas zu finden hoffen würden, davon erzählt die *Gilgamesch*-Sage nichts. Weder an irgend einer sonstigen Stelle, noch auch dort, wo wir sie nach der *Sul-Schumul*-Sage zunächst vermuten müßten, nämlich unmittelbar vor der Zitierung *Enkidu*s = der Zurückgewinnung der *Schumul* aus der Hölle. Dafür bietet aber das Epos gerade an dieser Stelle ein Gegenstück zu dieser Reise in einer Geschichte, die dem *Gilgamesch* erzählt wird. Denn Xisuthros, der Sintflut-Held, zu dem *Gilgamesch* hingereist ist, Xisuthros, dem der alte Mann *Abu-falah* entsprechen soll, erzählt ja seinem Gaste die Geschichte von der Sintflut und von dem, was auf sie folgte: Er, Xisuthros, bestieg das Sintflut-Schiff, ward darin über das Wasser hingetrieben, landete auf einem Berge, brachte ein Weihrauch-Opfer dar, und ward dann zu den Göttern, insbesondere zu seinem Gönner und Freunde, dem allweisen Gotte *Ea*, entrückt. Damit ist festgestellt: die Reise zu *Ssalsal* vervollständigt die Parallele, statt sie

---

1) Dem Wohnsitze *Ea*s — und der übrigen Götter — entspricht also der des Zauberer-Königs. Bei dessen Stadt befindet sich eine herrliche Wiese, auf der zu *Sul*s Erstaunen Gazellen und wilde Tiere (Raubtiere) zusammenleben (SEYBOLD, a. a. O., S. 77). Das sieht nach einem Paradies aus und ist vielleicht für die Paradies-Frage zu berücksichtigen. Vgl. u. den entsprechenden schönen Garten der *Schaktidewa*-Sage unter „*Schaktidewa*“.

etwa zu stören, und die dem *Gilgamesch* von Xisuthros erzählte Sintflut-Geschichte ist in der *Sul-Schumul*-Geschichte genau so ein Bestandteil der Geschichte *Gilgameschs* geworden, wie — vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit der in der *Sul-Schumul*-Sage beobachteten Entwicklung — in den biblischen *Gilgamesch*-Sagen, wie dann weiter in den davon abgeleiteten Sagen und Märchen[1]). Dabei ist der Xisuthros wohl in zwei Personen auseinandergerissen worden, nämlich in den von *Gilgamesch* aufgesuchten und in den der Sintflut (vgl. u. S. 122). Denn so fraglos jetzt der alte Mann, der *Sul* mit sich in seine Stadt nimmt und mit dem *Sul* von dieser Stadt aus zu dem Zauberer-Könige reist, ein Xisuthros der Sintflut ist, so scheint es doch schon jetzt sehr erwägenswert, ob nicht der aus Damaskus stammende alte Mönch am Abessinier-Teich in Ägypten, bei dem *Sul* vorher einkehrt und zu dem der andere alte Mann hinkommt, ein Xisuthros ist, der, einst von fern her zu seinem jetzigen Wohnsitz entrückt, von *Gilgamesch* aufgesucht wird. Darauf mag trotz des fraglosen Abbildes der Sintflut-Geschichte in der nachfolgenden Handlung auch noch hindeuten, daß der alte Mönch dem *Sul* erzählt, wie er im Meer ersäuft werden sollte [,aber nichts daraus wurde]. Man wird das um so eher auf die Absicht zurückführen, die Menschheit, bezw. die Bewohner der Stadt des Xisuthros, diesen eingeschlossen, durch eine Flut zu vernichten, als in dem von uns in der *Sul-Schumul*-Sage nachgewiesenen Abbild der Sintflut von einer Gefahr für den Sintflut-Helden nichts gesagt wird. Die Erzählung des Mönches könnte somit der Beratung der Götter vor der Sintflut entsprechen, mit der Xisuthros vor *Gilgamesch* seine Sintflut-Erzählung beginnt. Die von uns vermutete Duplizität des Xisuthros wird übrigens u. unter „*Schaktidewa*" durch die der *Sul-Schumul*-Sage nahestehende *Schaktidewa*-Sage bestätigt werden, ebenso u. unter „Sindbad".

Ausdrücklich hervorgehoben werden muß hier noch ein charakteristisches entscheidendes Merkmal, das einen bedeut-

1) Band I, S. 144 ff. u. s. w., S. 835 ff. und o. S. 97 ff.

samen Unterschied zwischen der *Sul-Schumul*-Sage und den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen sowie den davon abgeleiteten Sagen darstellt, daß nämlich in jener die Sintflut-Geschichte an ihrem alten Platze geblieben, in diesen an einen neuen Platz versetzt worden ist, also daß die *Sul-Schumul*-Sage den biblischen *Gilgamesch*-Sagen gegenüber auf einer älteren Entwicklungs-Stufe steht. Denn damit geht Hand in Hand, daß in unserer Sage der *Gilgamesch* zwar, ebenso wie in den biblischen *Gilgamesch*-Sagen, die Sintflut erlebt, aber nicht allein, sondern mit ihm zusammen und zugleich ein richtiger Xisuthros. Wie sich dazu verhält, daß in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen noch neben einem *Gilgamesch*, der zugleich ein Xisuthros der Flut ist, ein richtiger Nichts-wie-Xisuthros erscheint[1]), ist vorderhand nicht festzustellen. Denselben Tatbestand wie in der *Sul-Schumul*-Sage werden wir übrigens u. in der *Schaktidewa*-Sage aufdecken[2]).

Diese Eingliederung der Sintflut-Geschichte in die Abenteuer des *Gilgamesch* hat dann noch eine weitere neue Verknüpfung zur Folge gehabt. Der Xisuthros des *Gilgamesch*-Epos wird zu *Ea* hin entrückt, derselbe *Ea* veranlaßt aber die Zitierung des Geistes *Enkidus*. Und zwar erfolgt die Zitierung für *Gilgamesch* durch den Höllen-Fürsten,

1) Band I, S. 161 f.; 306 f.; Ergänzungs-Heft, S. 82.

2) Vgl. übrigens zur *Sul-Schumul*- und zur *Schaktidewa-Sage* ELSE LÜDERS, *Buddhistische Märchen,* Nr. 6: Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode + Sintflut-Geschichte. Darin ist gleichfalls der Xisuthros der Flut (ein weiser Zimmermann, der mit anderen Zimmerleuten zusammen ein Schiff gebaut hat) verschieden von dem entrückten Xisuthros auf der seligen Insel (einem Manne, mit langem Haar und Bart, der nach einem Schiffbruch zu seiner Insel hin verschlagen ist und auf ihr ein behagliches, sorgloses Leben führt). Und dabei ereignet sich die Sintflut auf seiner Insel. Folglich haben wir wohl auch hier eine Einverleibung der Sintflut in die *Gilgamesch*-Sage und zwar an der ursprünglichen Stelle. Der Sintflut-Held, der Zimmermann, kommt nun aber vor der Katastrophe auf seinem und seiner Leute Schiff zu dieser Insel hin, ist also wohl zugleich ein *Gilgamesch*, der Xisuthros auf seiner seligen Insel aufsucht. Zusammenhang mit den o. besprochenen Sagen? S. hierzu Ergänzungsheft S. 90 und 79.

nachdem *Gilgamesch* von Xisuthros in seine Heimat zurückgekehrt ist und nachdem *Gilgamesch* sich dann zu *Ea* hinbegeben hat. So kam es, daß in der *Sul-Schumul*-Sage die neu mit der *Gilgamesch*-Sage verkettete Sintflut-Sage nun im besonderen enger mit der „Nekyia“ des Epos verbunden ward: Von dem Könige *Ssalssal*, = *Ea*, zu dem *Sul* zusammen mit dem alten Manne, = Xisuthros, gelangt ist, fliegt *Sul* geradeswegs in das Reich des Höllen-Fürsten, kehrt dann zu *Ssalssal*, = *Ea*, zurück, dann an den Wohnsitz *Abu-falah*s, = dem Xisuthros der Flut, und nun von da aus in die Heimat, als ein von Xisuthros zurückkehrender *Gilgamesch*. Das heißt aber, daß sich nicht etwa nur die Sintflut an die Xisuthros-*Gilgamesch*-Episode anschließt und an die Sintflut die Zitierung *Enkidu*s, sondern daß beide, Sintflut und Zitierung, in die Xisuthros-Episode hineingefügt sind.

Wenn somit ein Zusammenhang der *Sul-Schumul*-Sage mit dem *Gilgamesch*-Epos unbestreitbar ist, dann folgt weiter, daß sie daraus abzuleiten ist. Denn: Das *Gilgamesch*-Epos ist bereits mindestens 2000 Jahre vor Chr. in Babylonien vorhanden gewesen, die *Sul-Schumul*-Sage aber erst mehr als 3000 Jahre später bezeugt. Ferner ist Babylonien als Ziel der Rückreise *Gilgamesch*s für eine babylonische Sage selbstverständlich, als Station auf dem Wege *Sul*s von Indien und doch wohl Ägypten, oder nahe dabei, nach Jemen aber schon an sich höchst sonderbar und noch sonderbarer, weil *Sul* dort seine Eltern trifft. Eine babylonische Vorlage würde sie aber erklären. Endlich erscheint die als solche unbestrittene babylonische Sage von der Sintflut, die im *Gilgamesch*-Epos ihrer Sonderstellung entsprechend und in Übereinstimmung mit der Sagen-Chronologie dem *Gilgamesch* als Erlebnis des Ahnherrn von diesem erzählt wird, auch in der *Sul-Schumul*-Sage. Aber ja nicht nur das, sondern in Verbindung mit der *Gilgamesch*-Xisuthros-Episode, d. h. also in einer Verbindung, die gerade das *Gilgamesch*-Epos als Vorlage vorauszusetzen verlangt! Denn es wäre die

Annahme doch einfach grotesk, daß eine solche Verknüpfung der zwei Sagen, dazu mit völlig gleichartiger Einordnung der einen Sage in die andere, zweimal und an zwei verschiedenen Orten stattgefunden hätte. Dies ist natürlich genügend, um unsere Schlußfolgerung bezüglich des Verhältnisses der beiden Sagen zueinander völlig zu rechtfertigen und subtilere Untersuchungen darüber überflüssig zu machen.

Es ist für unsere vorläufigen Zwecke belanglos, wie weit die *Sul-Schumul*-Sage etwa noch andere, oben nicht gestreifte Episoden des *Gilgamesch*-Epos erkennen läßt, und wir können deshalb auf eine Erörterung darüber verzichten. Nur eines muß hervorgehoben werden, daß die *Sul-Schumul*-Sage dem Anscheine nach erst mit dem Tode *Enkidu*s beginnt. Indes, da sie mit dem Liebesverhältnisse *Sul*s zu *Schumul* anfängt, *Schumul* aber dem *Enkidu* entspricht, und das *Gilgamesch*-Epos gleich im Anfang die Erschaffung *Enkidu*s berichtet und auf das Freundschafts-Verhältnis zwischen *Gilgamesch* und *Enkidu* hinzielt, so läßt sich behaupten, daß die *Sul-Schumul*-Sage zwar eine unvollständige *Gilgamesch*-Sage, aber nicht lediglich ein zweiter Teil von ihr ist. In der Tat ist ja die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, vor dem Tode *Enkidu*s, möglicherweise, wenn auch hinter dem entsprechenden Verschwinden der *Schumul*, in der *Sul-Schumul*-Sage vertreten: eine uralte geile Priorin, die schon mit ungezählten Mönchen ihres Klosters gebuhlt hat, wendet sich lüstern an *Sul*, wird aber von ihm niedergemacht[1]). Zu einer möglicherweise in der, der *Sul-Schumul*-Sage näher verwandten *Schaktidewa*-Sage erhaltenen *Chumbaba*-Episode, im Original auch vor dem Tode *Enkidu*s, s. u. unter *Schaktidewa*. Und zu dieser Sage überhaupt, zu einer weiteren auch dieser Sage näher stehenden Sage und zu einer der *Sul-Schumul*-Sage nahe stehenden Sindbad-Sage s. u. unter *„Schaktidewa“, „Garuda“* und „Sindbad“.

Für eine richtige Würdigung unserer Sage ist es schließlich wichtig, festzustellen, daß darin eine ganze Reihe

[1]) SEYBOLD, a. a. O., S. 4.

biblischer Stoffe, zumeist aus dem alten, aber auch aus dem neuen Testament, Eingang gefunden hat. Ich rede zunächst nur von den kleineren Stücken: Wenn der alte *Abu-falah* beim Besteigen des hohen Berges seine Diener zurückläßt, mit *Sul* allein hinaufgeht, dieser für ihn Brennholz sammelt, und der alte Mann dann ein Feuer anzündet (und Weihrauch hineinwirft und allerlei dazu hersagt)[1], wer wird da nicht an die Geschichte von Isaaks Opferung[2]) erinnert? Hier hätte die biblische Geschichte nicht den ganzen Stoff geliefert, sondern die Erzählung nur durch einen Einzelzug bereichert. Denn, daß der Xisuthros der Sintflut mit nur einem oder wenigen Begleitern seinen „Sintflut-Berg" besteigt — und ein solcher Xisuthros auf dem Sintflut-Berge ist ja unser alter *Abu-falah* —, das finden wir ja nicht nur in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, so der Elias- und der Jesus-Sage[3]), sondern auch in einer Verwandten der *Sul-Schumul*-Sage im *Mahabharata*[4]). Aber den einen jüngeren Begleiter, der Brennholz sammelt, treffen wir gerade in einer Abraham-Sage, ganz anderen Ursprungs wie unsere nicht-israelitische *Sul-Schumul*-Sage. — Mehr als die Abraham-Geschichte hat die Joseph-Geschichte beigesteuert. In Nord-Syrien wird der schlafende *Sul* von 10 langen, starken Männern gefangen genommen, seiner Kleider beraubt und muss nach Ansicht auch des Hauptmanns getötet werden; aber einer schlägt vor, ihn laufen zu lassen, schließlich, ihn in eine tiefe, finstere Zisterne zu werfen, und das geschieht. Nachher kommen jedoch zwei Dschinnen-Mädchen (etwas wie weibliche Genien), und eine zieht ihn wieder heraus[5]). Hier haben wir deutlich die Joseph-Brunnen-Geschichte[6]). Die 10 Männer dürften dabei die 10 Halbbrüder Josephs repräsentieren. Andererseits lassen aber die zwei nicht aus der Joseph-Sage stammenden Dschinnen-

---

1) SEYBOLD, S. 76 f.

2) 1 Mos. 22.

3) Band I, S. 601 f.; S. 880 f.; S. 898 ff.

4) O. S. 106 und u. unter „*Mahabharata*".

5) SEYBOLD, S. 12 ff.

6) 1 Mos. 37.

Mädchen daran denken, daß hier außer der Joseph-Sage auch noch die eigentliche *Sul-Schumul*-Sage vorliegt, in welche die Joseph-Geschichte eingebaut wäre. Und man denkt deshalb vielleicht nicht ohne Grund daran, daß die 10, die den *Sul* in den finsteren Brunnen werfen, der finstere Brunnen selbst und die Dschinnen-Mädchen unter dem Einfluß der Joseph-Sage geworden sind aus den Skorpion-Riesen, die das finstere Berg-Tor bewachen, dem Berg-Tor, durch das *Gilgamesch* hindurchzieht, und der Göttin *Siduri*, zu der er nach dem Heraustritt aus dem Berg-Tor gelangt. Die Stelle der Episode innerhalb der ganzen Sage — auf der „Xisuthros-Reise", vor dem Zusammentreffen mit Xisuthros — könnte eine solche Vermutung nur begünstigen. — Ferner: Der alte Mönch, bei dem *Sul* eingekehrt ist, soll die Tochter des Metropoliten von Damaskus heiraten, wird aber von dem Vater ins Gefängnis geworfen, soll dann im Meere ersäuft werden und kommt später nach Ägypten[1]). Das sieht wieder nach Joseph aus, der zunächst in den Brunnen geworfen und getötet werden soll, dann aber nicht umkommt, nach Ägypten gebracht wird, dort ins Gefängnis geworfen wird, nämlich von Potiphar, dem Manne der Frau, die ihn zu verführen suchte, und schließlich die Tochter des (Ober)priesters von On, Potiphera, heiratet[2]). — Ferner: Ein Mann namens *Salim* erzählt die Lügenmär, daß er als Mönch in einer Nacht in seiner Klosterzelle dreimal durch eine göttliche Stimme angerufen und zum Übertritt zum Islam aufgefordert worden sei, das dritte Mal mit dem Zusatz, daß das Gottes Wille und Fügung sei, die er ihm selbst kundtun wolle[3]). Das mag einem weiter verbreiteten allgemeiner gehaltenen Sagen- oder Märchen-Motiv nachgebildet sein, das auch mehrfach in der Vita Mohammeds Verwendung findet, ist aber doch vielleicht mehr als eine bloße, unverwandte Parallele zu der [4])nächtlichen viermaligen sogenannten

1) SEYBOLD, S. 71 ff.
2) 1 Mos 39 f.; 41,45.
3) SEYBOLD, S. 31.
4) 1 Sam. 3.

Berufung Samuels durch Jahve im Tempel von Silo. Und übrigens steht das Motiv im Leben Mohammeds sehr wohl möglicherweise gerade mit der Samuel-Geschichte in Verbindung. — Weiter gehört zu solchen nicht notwendigerweise zufälligen Anklängen an Biblisches das Zusammentreffen *Sul*s mit dem alten *Abu-falah*, der ihm zur Auffindung seiner *Schumul* verhelfen soll; denn es klingt an das Sauls mit Samuel an, der ihm zur Auffindung seiner verlorenen Eselinnen verhelfen soll, eine Parallele, die ja schon der Herausgeber und Übersetzer unserer Sage gesehen hat[1]). — Die oben besprochene dreimalige Berufung *Salim*s soll diesen nun zu dem Entschluß veranlaßt haben, nach Damaskus zu reisen und dort seine Bekehrung zum Islam zu erneuern[2]). Das löst mit Notwendigkeit den Gedanken an einen Zusammenhang mit des anderen, bekannteren Saul, des Saulus-Paulus Bekehrung vor Damaskus und Taufe in Damaskus nach vorhergehender Offenbarung an ihn aus[3]). Und übrigens läßt hieran auch die Taufe des alten Mönches (o. S. 123) gerade in Damaskus[4]) denken.

Wir haben im obigen drei Geschichten auf besondere biblische Vorbilder zurückgeführt, eine auf eine Samuel (= *Schemu'el*)-, eine auf eine Saul-Samuel- u. eine auf eine Saulus-Paulus-Geschichte. Die beiden Hauptpersonen unserer Sage heißen aber *Sul* und *Schumul*. Also haben offenbar z. T. Namens-Ähnlichkeiten das Eindringen fremder Sagen-Stücke in die *Sul-Schumul*-Sage zum mindesten begünstigt, wenn nicht gar allein und für sich bewirkt. Daß die beiden Namen der *Sul-Schumul*-Sage auf die beiden anderen zurückgehen (u. S. 126 f.) und mit ihnen ursprünglich identisch sind, ist dabei aber irrelevant.

Durch größere Stücke scheint die Saul-David-Sage in der *Sul-Schumul*-Sage vertreten zu sein: *Sul*, von Leuten des Stammes der Sinsibiten gefangen, kommt an den Zelt-

1) Seybold, a. a. O., S. 73.
2) Eb., S. 31.
3) Apostelgesch. 9.
4) Seybold, a. a. O., S. 72.

Hof des Sinsibiten-Scheichs *Malik*. Es entspinnt sich eine Fehde zwischen diesen und ihren Feinden, den Taijiten, und *Malik* zieht gegen sie zu Felde. In seiner Abwesenheit wird sein Lager, worin alle Frauen zurückgeblieben sind, von Taijiten überfallen, und die Zurückgebliebenen werden hart bedrängt. Da erscheint plötzlich *Malik* und rettet die Lage. Nachher steigt die Gefahr noch einmal aufs höchste, *Malik* mit den Seinen wird gefangen usw., als *Sul* eingreift, die Taijiten niedermäht und dem Taijiten-Scheich *Muhalhil* im Zweikampf den Kopf abschlägt. Die Taijiten fliehen danach, und dem siegreichen *Sul* kommen die Weiber mit Tamburinen entgegen[1]). Vgl. dazu: David am Hofe Sauls, Zweikampf Davids gegen den Philister Goliath, dem er den Kopf abschlägt, Flucht der Philister, Empfang des siegreichen David durch die Weiber, die ihm mit Pauken entgegengehen[2]). Und ferner: David ist mit seiner streitbaren Mannschaft abwesend; er hatte mit dem Philister-König Achis gegen seinen Feind Saul ziehen wollen. Da überfallen die Amalekiter seine Stadt Ziklag und führen die Weiber und Kinder fort. Aber David kehrt nun heim, eilt den Amalekitern nach und nimmt ihnen ihre Beute wieder ab[3]). Ich würde meine zuletzt vorgebrachten Vergleichungen mit noch größerer Zurückhaltung, vielleicht auch gar nicht vorgetragen haben, wenn nicht die Schauplätze der Saul-David-Sagen und der anklingenden Episoden in der *Sul-Schumul*-Sage in derselben Gegend der Welt lägen: die der Kämpfe Davids gegen die Philister und gegen die Amalekiter im südlichen und südlichsten Palästina, der des Kampfes gegen die Taijiten aber im südlichen Palästina, oder südwestlich davon[4]). Daß aber alle die oben von mir angeführten Motive und Geschichten nicht zur eigentlichen *Sul-Gilgamesch*-Sage gehören und

1) Seybold, S. 27 ff.

2) 1 Sam. 17 f.

3) 1 Sam. 30.

4) Seybold, S. 25 und 63. Ein Zufall, doch wohl ein bloßer Zufall, fügt es, daß den Amalekitern unserer alttestamentlichen Sage in der *Sul-Schumul*-Sage ebenso Taijiten entsprechen, wie in einer Episode aus der Vita Mohammeds, wozu o. S. 13 f.

Eindringlinge darin sind, dürfte noch bestätigt werden dadurch, daß davon 1., soweit ich aus der Inhaltsangabe von RITTER (o. S. 113) ersehen kann, nichts vorhanden ist in der Konstantinopeler Rezension, 2. und 3. sicher nichts vorhanden ist in dem von einer *Sul-Schumul*-Sage abhängigen Stück des *Ramajana* und der Sindbad-Sage[1]), und 4. und 5. nichts in den mit ihr verwandten Sagen von *Schaktidewa* und von dem Vogel *Garuda*[2])! Eine wunderbare Probe aufs Exempel! Vgl. o. S. 113 Anm. 1 am Ende.

Die Beziehungen der *Sul-Schumul*-Sage zu Saul und Samuel gehen nun aber wohl noch über das o. Besprochene hinaus. Denn es ist recht wahrscheinlich, daß die Namen *Sul* und *Schumul* aus der Saul-Samuel-Sage stammen. Die beiden Hauptpersonen der Sage werden genannt *Sul (Al-sul)* und *Schumul (Schamul)* und *Al-schu(a)mul* — *al* ist lediglich Artikel —, und diese Namen klingen doch merkwürdig an das Namen-Paar Saul und Samuel, *Scha'ul* und *Sche(a)mu'el*, an und doch wohl nicht gut nur zufälligerweise[3]), obwohl Samuel ein Mann, *Schumul* aber ein Mädchen ist. In dem von uns oben S. 115 ff. auf das *Gilgamesch*-Epos zurückgeführten Teile der *Sul-Schumul*-Sage fällt auf, daß in ihnen aus *Enkidu*, einem gestorbenen Freunde *Gilgamesch*s, der dann für ihn zitiert wird, eine ins Höllen-Reich entführte Geliebte eines *Gilgamesch* geworden ist, die dann für ihn wieder aus dem Höllen-Reich herausgeholt wird. Gerade die Saul-Samuel-Sage bietet uns nun aber in ihrem Samuel — zufälligerweise auch einem *Enkidu*[4]) — einen, wenigstens anfänglichen, Freund und Gönner ihres Haupthelden Saul — zufälligerweise auch eines *Gilgamesch*[5]) —, der vor diesem stirbt

1) O. S. 90 ff. und u. unter „Sindbad".

2) U. unter „*Schaktidewa*" und „Vogel *Garuda*".

3) Die Wortspiele, die *Sul* in seinen Gedichten mit seinem und seiner Geliebten Namen macht, beweisen natürlich nichts für deren wirkliche Etymologie. Zu diesen Wortspielen S. 97, Z. 2, 4, 8 und S. 23, Z. 5 und 13 und S. IX des Text-Heftes von SEYBOLD. S. dazu S. 87,9 und 5 v. u., S. 88, Z. 2 sowie S. 22, Z. 2 und Mitte des Übersetzungs-Heftes.

4) Band I, S. 406 ff. usw. und S. 452 ff.

5) Eb., S. 406 ff.

und dessen Geist dann für ihn zitiert wird[1]). Da wird man die Vermutung nicht abweisen dürfen, daß *Sul* und *Schumul* ihre Namen von Saul und Samuel haben und sie bekommen haben, als in ihrer Sage *Schumul* noch, wie Samuel in der Saul-Samuel-Sage, ein Mann war, der innerhalb der *Sul-Schumul*-Sage starb und dessen Geist für den Helden der Sage zitiert oder gar — auch das wäre wohl denkbar — für ihn aus dem Totenreiche herausgelassen wurde. Ob bei dieser Namengebung auch noch die Eselinnen-Suche Sauls von Einfluß gewesen wäre oder doch hätte sein können, da ja Samuel von Saul wegen der verschwundenen und dann wiedergefundenen Eselinnen angegangen wird, der alte *Abu-falah* aber dem *Sul* seine Geliebte wiederverschaffen soll und auch wirklich verschafft (o. S. 114 und S. 115), ist eine Frage, die nicht entschieden werden könnte; denn, wie wir hier nicht auseinanderzusetzen vermögen, ist sie schwieriger, als sie aussieht. Daß nun aber eine Sage wie unsere *Sul-Schumul*-Sage einmal wirklich vorhanden gewesen ist, die noch statt einer aus der Hölle zu befreienden Geliebten einen Mann gehabt hat, zeigt höchst wahrscheinlich die Sindbad-Sage mit einer „*Sul-Schumul*-Sage" in der 7ten Reise. Denn der von Sindbad aus der Schlange gerettete Mann, der nun sein Gefährte wird, ist, wie dessen Stelle in seiner Sage zeigt, so gut wie zweifellos ein Gegenstück zu der von *Sul* aus der Hölle befreiten *Schumul*[2])!

---

1) 1 Sam. 25,1 und 28,3 ff.

2) S. u. unter „Sindbad".

Anhang II.

Die indische *Schaktidewa*-Sage[1]) und die *Gilgamesch*-Sage.

Die Königstochter *Kanakarecha* hat ihre Hand demjenigen versprochen, der die goldene Stadt gesehen hat. Der Brahmane *Schaktidewa* behauptet vor der Königstochter fälschlicherweise, daß er darin gewesen sei; allein ihm wird nicht geglaubt, er wird aus dem Palaste herausgewiesen, und nun entschließt er sich, die goldene Stadt wirklich aufzusuchen. Nach langer Wanderung kommt er zu einem uralten Einsiedler, fragt ihn nach der goldenen Stadt und wird von diesem zu dessen älterem, weit von ihm entfernt wohnenden Bruder, auch einem Einsiedler, geschickt. Der rät ihm, zu der Insel des Fischer-Königs zu fahren, worauf er nach weiterer langer Wanderung ans Meer gelangt und sich mit einem Kaufmann auf dessen Schiff nach dieser Insel einschifft. Unterwegs geht das Schiff unter, den *Schaktidewa* aber verschlingt ein großer Fisch, der wird von einem Fischer der Fischer-Insel gefangen und dem Fischer-König gebracht. Beim Aufschneiden kommt *Schaktidewa* lebendig heraus, begrüßt den Fischer-König und findet, von dem Könige hingeführt, in einem Brahmanen-Kloster gastliche Aufnahme bei einem Brahmanen, der vor langen Jahren als Knabe aus der Heimat *Schaktidewa*s auf die Fischer-Insel gekommen ist und in ihm seinen Vetter erkennt. Am nächsten Tage fährt *Schaktidewa* mit dem Fischer-Könige nach einer Insel im Meere hin. Allein wieder geht das Schiff unter, mit dem

---

1) S. HERM. BROCKHAUS, *Katha sarit sagara*, S. 131 ff. und C. H. TAWNEY, *Kathá Sarit Ságara*[1] I, S. 194 ff.

Schiffe zusammen der Fischer-König, und zwar in einem Strudel; nur *Schaktidewa* rettet sich auf einen Baum, indem er auf den selbstlosen Rat des Fischer-Königs den Zweig eines Feigenbaumes am Ufer erfaßt, wird danach von einem Riesenadler, der sich auf dem Baume niedergelassen hat und eben von der goldenen Stadt herkommt, zu dieser Stadt hingebracht[1]), und gelangt dann mit dem Vogel in einem schönen Garten zur Erde. Dort findet er eine Königstochter, die sich ihm verspricht, dann, als er trotz eines Verbotes auf eine Terrasse hinaufgestiegen ist, die in seiner Heimat lebende und von ihm begehrte Königstochter, in einem Gemache tot auf diamantenem Lager liegend. Wie er danach trotz des Verbotes weiter auch in anderen Gemächern gewesen ist, wird er vom Hufschlag eines Pferdes, das er hat besteigen wollen, in einen See hineingeschleudert und ist nun plötzlich in einem Teich im Garten seines heimatlichen Hauses. Die von ihm begehrte Königstochter erkennt nun an, daß er wirklich die goldene Stadt gesehen hat, und sie deshalb zu seiner Gemahlin bestimmt ist, verschwindet aber plötzlich zur goldenen Stadt hin; und nun macht er sich von neuem auf, diesmal, um sie in der goldenen Stadt wiederzufinden. Er erreicht die Fischer-Insel, wird dort als Gefangener in einen Tempel gebracht, aber durch die Tochter des jetzigen Königs, die er dann heiratet, daraus befreit[2]). Danach tötet er einen Dämon, der ein Mädchen geraubt hat, und heiratet auch dieses Mädchen; und später eilt er auf dem Wolken-Pfade zur goldenen Stadt hin, wo er außer den drei bereits von ihm erworbenen Gattinnen auch die zuerst von ihm umworbene und plötzlich verschwundene Königstochter wiederfindet, sich zu deren aller Vater, dem Könige der göttlichen *Widjadharas*, hinbegibt und von ihm seine vier Töchter zu Gattinnen erhält.

Es ist klar, daß in dieser Erzählung *Schaktidewa* ein zweiter *Sul-Gilgamesch* ist, die zuerst auftretende Königstochter,

1) In dieser Episode haben wir eine Zwischenstufe auf dem Wege zu der im Ergänzung-Heft, S. 165 erwähnten Märchen-Formel. S. dazu Band III.

2) Zu dieser Episode s. Ergänzungs-Heft, S. 124 ff.

zunächst ganz allgemein gesprochen, eine zweite *Schumul-Enkidu, Enkidu* also auch in dieser Sage durch ein Weib vertreten ist (o. S. 102 u. 115 f.); daß die zwei Einsiedler, die *Schaktidewa* fragt, den vielen Mönchen und Klausnern entsprechen, die *Sul* auf seinem langen Wege fragt (o. S. 116). Es ist weiter klar, daß der Brahmane im Kloster, in dem *Schaktidewa* einkehrt, der als Knabe aus *Schaktidewa*s Heimat auf die Fischer-Insel gekommen und der ein Verwandter von *Schaktidewa* ist, ein Gegenstück zu dem alten Mönch im Kloster ist, in dem *Sul* einkehrt, dem alten Mönch, der als junger Mann auf Befehl des Metropoliten aus seiner Heimat verschleppt wurde und von zwei Knechten ins Meer geworfen werden sollte, aber offenbar von ihnen geschont ward und dann nach Ägypten an seinen jetzigen Wohnsitz kam (o. S. 118). Und damit ist dann zugleich gesagt, daß der Mönch im Brahmanen-Kloster, bei dem *Schaktidewa* zu Gaste ist, ein Xisuthros ist, der von *Gilgamesch* besucht wird (o. S. 118). Es ist weiter klar, daß der Fischer-König, der mit *Schaktidewa* zu der Insel im Meere hinfährt, ein Gegenstück ist zu dem alten *Abu-falah* und daher zu dem alten Xisuthros als dem Sintflut-Helden (o. S. 118), daß somit in der *Schaktidewa*-Sage Xisuthros durch zwei Personen vertreten ist, durch eine, die ihn als den von *Gilgamesch* Aufgesuchten, und eine zweite, die ihn als Helden der Sintflut darstellt. So bestätigt die *Schaktidewa*-Sage den analogen Schluß für die *Sul-Schumul*-Sage (o. S. 118)! Und weiter ergibt sich als selbstredend, daß der König der Zauberkundigen *Widjadhara*s, der göttlichen „Wissens-Träger", zu dem *Schaktidewa* auf dem Adler hinfliegt, ein Gegenstück ist zu dem Zauberer-König in der Zauberer-Stadt, zu dem *Sul* mit dem alten *Abu-falah* im Geier-Balg fliegt, also auch zu *Ea (A-u)*, dem allweisen Gotte der magischen Künste, zu dem Xisuthros entrückt ward (o. S. 116 f). Und so stellt sich als gesichert heraus, daß die Königstochter, die *Schaktidewa* zuerst in seiner Heimat, dann als eine Tote in der goldenen Stadt sieht, dann wieder als Lebende in seiner Heimat, welche danach verschwindet, und die er schließlich in der

goldenen Stadt wiederfindet, um sich nun mit ihr zu vereinigen, eine zweite *Schumul* ist, die dem *Sul-Gilgamesch* entführt wird, und die er dann in dem Höllen-Reiche wiederfindet, und damit ein *Enkidu* ,Freund *Gilgamesch*s, ist, welcher stirbt und dessen Geist später dem *Gilgamesch* erscheint. Dem sterbenden und gestorbenen *Enkidu* entspricht also, ebenso wie in der *Sul-Schumul*-Sage, in der *Schaktidewa*-Sage ein verschwindendes und verschwundenes Weib, genauer eine Braut.

Und was den Verlauf der Handlung der Sage anlangt, so steht in der *Schaktidewa*-Erzählung die lange Wanderung bis zum Meere, mit Fragen nach der goldenen Stadt (|| einer langen Wanderung *Sul*s, mit Fragen nach seiner *Schumul*), der langen Wanderung *Gilgamesch*s bis zum Meere, mit Fragen nach dem Wohnsitze des Xisuthros, gegenüber; dann *Schaktidewa*s erste Meerfahrt der Meerfahrt *Gilgamesch*s (zu der der *Sul-Schumul*-Sage offenbar ein Gegenstück abhanden gekommen ist). Weiter entspricht *Schaktidewa*s zweite Meerfahrt, die mit dem Fischer-König, der Meerfahrt *Sul*s mit dem alten *Abu-falah* (|| der Sintflut-Fahrt des Xisuthros); *Schaktidewa*s Flug aber auf dem großen Adler zur goldenen Stadt, mit dem schönen Garten, dem *Sul*s mit dem alten *Abu-falah* im Geier-Balg zur Zauberer-Stadt, mit der schönen Wiese und dem Zauberer-König (|| Xisuthros' Entrückung zu den Göttern und speziell zum Gotte *Ea* — in einem Paradiese—). Und wenn dann nach *Schaktidewa*s Rückkehr in die Heimat die, von ihm in der goldenen Stadt als tot gefundene Königstochter erklärt, *Schaktidewa* sei der ihr bestimmte Gemahl, sie dann verschwindet und *Schaktidewa* sich nun — von neuem — aufmacht, um sie aufzufinden und zu gewinnen, so entspricht das dem, daß *Sul*s geliebte Braut in der Hochzeitsnacht zum Höllen-Reiche hin verschwindet, und er sich nun aufmacht, um sie zu finden und wiederzugewinnen, also weiter dem, daß *Gilgamesch*s Freund *Enkidu* gestorben ist, und jener sich nach seiner Rückkehr von Xisuthros zu *Ea* hinbegibt, um die Zitierung seines Freundes *Enkidu* zu erreichen.

Als fundamental wichtige Übereinstimmung zwischen den beiden nicht-babylonischen Sagen zeigt sich also, daß in beiden die Sintflut-Geschichte, an ihrer alten Stelle im Epos geblieben, mit der *Gilgamesch*-Sage zu einer Geschichte zusammengeschweißt ist, etwas, was die beiden Sagen gegenüber den israelitischen und den von diesen abgeleiteten *Gilgamesch*-Sagen nunmehr zu einer neuen Klasse von *Gilgamesch*-Sagen zusammenschließt. Vgl. o. S. 119, Anm. 2.

Indem sich so die engere Verwandtschaft der *Schaktidewa*-Sage mit der *Sul-Schumul*-Sage deutlich herausstellt, zeigt sich zugleich, daß die *Schaktidewa*-Sage hierbei verschiedenes Ursprünglicheres als die andere Sage erhalten hat und so unsere Analyse der *Sul-Schumul*-Sage auch bezüglich verschiedener Stücke, die an sich als Ausläufer der *Gilgamesch*-Sage ganz oder z. T. etwas unkenntlich geworden waren, völlig bestätigt: *Gilgamesch* strebt auf seiner Reise zum Wohnsitze des Xisuthros hin und fragt unterwegs danach; *Sul* sucht auf der entsprechenden Reise seine entschwundene Geliebte und fragt nach ihr; *Schaktidewa* aber strebt auf seiner entsprechenden ersten Reise nach der goldenen Stadt und fragt nach dieser. *Gilgamesch* fährt in zuletzt gefährlicher Fahrt übers Meer zu Xisuthros hin; die *Sul*-Sage kennt diese Meerfahrt nicht mehr; die *Schaktidewa*-Sage hat dafür indes noch eine katastrophale Meerfahrt. *Gilgamesch* fährt zu Xisuthros hin, kehrt in die Heimat zurück, und danach erscheint ihm der Schatten seines Freundes; *Sul*s entsprechende Reise ist mit einem Suchen und dem Wiedererlangen seiner Geliebten zu einer Einheit zusammengewachsen, und zwar so, daß er erst nach deren Wiedererlangung von der Reise zu Xisuthros und zu *Ea* hin heimkehrt; *Schaktidewa* jedoch reist zuerst zur Fischer-Insel, = dem Wohnsitze des Xisuthros, dann zur goldenen Stadt, = dem Wohnsitze *Ea*s, kehrt in seine Heimat zurück, und begibt sich jetzt auf eine neue Reise, um seine entschwundene Geliebte zu erlangen. U. a. m. Wie sich im einzelnen das Verhältnis zwischen den genannten zwei Absenkern des *Gilgamesch*-

Epos herausgebildet hat, kann hier nicht erörtert werden. Das muß in einem späteren Bande im Zusammenhang mit zahlreichen nächstverwandten Märchen geschehen, die wieder besondere Entwicklungen zeigen[1]).

Ein der Sage von *Schaktidewa* im Unterschiede von den anderen zwei mit ihr verglichenen Sagen eigentümliches Motiv bedarf besonderer Hervorhebung, nämlich das der Fisch-Verschlingung. Diese ereignet sich auf seiner katastrophalen Reise zu seinem Xisuthros hin. Das *Gilgamesch*-Epos hat hier eine Lücke; es ereignet sich auf der Reise etwas Bedrohliches; was das genauer ist, wissen wir aber vorderhand nicht. Im Erg.-Heft, S. 31, haben wir ein paar Abbilder von *Gilgameschs* See-Not in anderen u. zw. israelitischen oder doch ursprünglich israelitischen *Gilgamesch*-Sagen aufgezählt, und zu diesen gehört die See-Not auf Jonas' Meerfahrt, mit der Rettung des Jonas durch einen großen Fisch[2]), genau so, an derselben Stelle einer *Gilgamesch*-Sage, wie in unserer *Schaktidewa*-Sage. Das ist sehr merkwürdig und sieht, da *Schaktidewa*-Sage und Jonas-Sage ganz von einander getrennte Entwicklungen durchgemacht haben (o. S. 132), nach einem in beiden Sagen noch erhaltenen

1) S. z. B. Klara Stroebe, *Nordische Volksmärchen* II, Nr. 24 und 55 = Asbjörnsen und Moe, *Norwegische Volksmärchen* I, Nr. 9 und 27; Zaunert, *Deutsche Märchen seit Grimm* I, S. 133 ff. und S. 376 ff. usw. usw.; oder die Geschichte von *Dschanschah* in 1001 Nacht, 499te Nacht usw. (s. Littmann, *Erzählungen aus den Tausend und ein Nächten,* Bd. III und IV).

S. zu solchen Märchen vorläufig Jensen in der Meissner-Festschrift: über die *Schaktidewa*-Sage und ein deutsches Märchen von einer Reise zum Himmelreich.

Ein noch nicht sicher zu lösendes Problem bietet das Motiv der badenden Schwanenmädchen in solchen Märchen. Es scheint hier durch das am Brunnen in der Steppe von *Enkidu* getroffene Freudenmädchen (o. S. 108 ff. und u. S. 143) bedingt zu sein. Vgl. u. unter „Vor-Hamlet" z. Gram-Gro-Sage. Vgl. darum Märchen wie Aichele-Ipsen, *Zigeunermärchen*, Nr. 59: „Haran-Episode" (Erg.-Heft, S. 62 ff.) hinter Schwanenmädchen-Episode? Und zum Wegfliegen des Schwanenmädchens als Vogel = dem Tode *Enkidus* auch die babylonische Vorstellung von geflügelten Totengeistern??

2) Eb., S. 801 ff.

Motiv der Ursage aus[1]). Dabei wäre das Fangen und Aufschneiden des Fisches in der *Schaktidewa*-Sage besonders zu betrachten. Denn es findet sich ja in einer anderen *Gilgamesch*-Sage wieder, nämlich gerade in der Polykrates-Sage, welche der der Jonas-Sage nahestehenden Jesus-Sage nächstverwandt ist[2]), hier aber in einem anderen Stück der Ursage, nämlich in einer „Wunderkraut-Episode", der vom Ring des Polykrates im gefangenen Fisch; und in der entsprechenden Jesus-Geschichte hat der Fisch den Stater im Maul (aus dem dieser dann herausgenommen wird); hier hat also die Jesus-Sage ein Gegenstück zu einer Ausspeiung wie in der Jonas-Sage. Danach scheinen Jesus- und Polykrates-Sage in ihre Wunderkraut-Episode ein Motiv aus dem Anfang der Xisuthros-Episode aufgenommen zu haben: Mit dem Rettungs-Motiv aus dem Anfang der Episode hätte sich die in verwandter und in entgegengesetzter Sphäre liegende zugehörige Geschichte mit der Gewinnung und dem Verluste des Lebenskrautes verquickt. Über Fisch-Verschlingungen in anderen als *Gilgamesch*-Sagen zu sprechen, ist hier nicht der Ort. Was HANS SCHMIDT darüber in s. *Jona* sagt, ist für uns unbrauchbar, trotzdem oder weil es den Vorzug hat, den Tagesgöttern zu dienen.

Als *Schaktidewa* in die goldene Stadt gekommen ist, wird ihm verboten, auf eine der Terrassen hinaufzugehen. Er ist aber ungehorsam, und eine Folge davon ist, daß er, als er zu einem See hinabsteigt, von einem Pferde einen Schlag erhält, in den See hineinfliegt, untertaucht und nun plötzlich im Garten seines Vaters ist. Danach dann die Reise, die zur Vereinigung mit der Königstochter führt und die der Zitierung *Enkidu*s entspricht. Die plötzliche Rückkehr *Schaktidewa*s in die Heimat müßte also aus derjenigen *Gilgamesch*s von Xisuthros geworden sein. Es darf daher wohl gefragt werden, ob das Untertauchen im Wasser am Schluß von *Schaktidewa*s Aufenthalt in der goldenen Stadt wenigstens in gewisser Weise zurückgeht auf *Gilgamesch*s Untertauchen im Süßwasser am Schluß seines

1) Vgl. JENSEN in der SACHAU-Festschrift, S. 82 ff.

2) S. u. unter „Polykrates".

Aufenthaltes bei Xisuthros und vor seiner Rückreise. Und das scheinen allerlei Parallelen zu bestätigen. Die *Schaktidewa*-Episode erinnert ein wenig an etwas, was *Sul* beim Zauberer-König erlebt[1]), der ja dem Könige der goldenen Stadt entpricht (o. S. 130): Er fällt, an einem Wasser-Bassin sitzend, plötzlich in Ohnmacht, schläft ein, wird vom Zauberer-König aufgeweckt und sieht nun — durch die Zauberei des Königs — seine Heimat und klagt dann darüber, daß es nur für einen Augenblick gewesen sei[2]). Aber ob diese Analogie mehr als zufällig ist, kann doch sehr zweifelhaft sein. Anders aber steht es mit Parallelen in zwei indischen Märchen oder Sagen bei BROCKHAUS, *Katha sarit Sagara*, S. 37 f., und C. H. TAWNEY, *Kathá Sarit Ságara*[1] I, S. 59 sowie eb. II, S. 270, auf die wir indes nicht näher eingehen dürfen, da dies uns allzu sehr in neue Einzelheiten verstricken würde. Vielleicht bietet sich in einem späteren Bande Gelegenheit dazu. Indes sei hier doch erwähnt, daß in den beiden genannten Erzählungen ein dem Untertauchen in der *Schaktidewa*-Sage entsprechendes Untertauchen mit etwas verknüpft ist, worin man sehr wohl Gegenstücke zu dem Lebenskraut erkennen dürfte, das sich *Gilgamesch* bei seinem Untertauchen holt: einem Ring[3]) mit Heilkraft gegen Gift und einer Frucht gegen Alter und Tod, die den Untertauchenden geschenkt werden, nebenbei außer einem Schwert in beiden Geschichten. In diesen geht nun aber einem Untertauchen, das den Helden wieder nach oben und zu den Menschen zurückbringt, ein anderes Untertauchen vorher, dem die Gewinnung der Zaubermittel folgt. Und so wird man vielleicht genauer vermuten dürfen, daß zwar das erste Untertauchen dem *Gilgamesch*s entspricht, das zweite aber der Rückkehr *Gilgamesch*s über das Meer, und daß somit das Untertauchen *Schaktidewa*s wohl aus demjenigen *Gilgamesch*s entstanden ist, die Heimkehr aber durch das Untertauchen aus der Heimkehr *Gilgamesch*s über das

1) SEYBOLD, a. o. a. O., S. 81.

2) Zu *Gilgamesch*-Epos XI, 209—247 ??

3) Interessanter Weise ist auch in der Polykrates-Sage das „Lebenskraut“ durch einen Ring ersetzt. S. u. unter „Polykrates“.

Meer. Ja, man kann erwägen: *Ea,* zu dem Xisuthros entrückt ward, wohnt doch wohl fraglos unten im *apsu*, im Süßmeer (*Gilgamesch*-Epos XI, 42), und zu Xisuthros wiederum begibt sich *Gilgamesch* hin. Muß demnach auch er, um zu Xisuthros zu gelangen, in das Süßmeer hinein, und kommt er somit bei seiner Rückkehr daraus heraus? Ist das die „See-Not" *Gilgameschs*, daß er — in den Wassern des Todes angelangt — unter Wasser weiterfahren muß? Und kommt das zum Ausdruck, wenn z. B. *Schaktidewa* auf der Fahrt zum Fischer-Könige, = Xisuthros, Schiffbruch erleidet und ins Meer fällt und danach in einen See hineinplumpst und wiederauftauchend in der Heimat ist? Und sind danach die beiden anderen indischen Märchen (o. S. 135) zu verstehen?

Soweit von den Gegenstücken in der *Schaktidewa*-Sage zu der *Gilgamesch*-Sage vom Tode *Enkidus* an bis zur Zitierung des toten *Enkidu*. Wir mußten es o. S. 121 für möglich erklären, daß die verwandte *Sul-Schumul*-Sage nicht erst mit dem Tode *Enkidus* beginnt, sondern daß das Liebesverhältnis zwischen *Sul* und *Schumul* schon den Anfang der *Gilgamesch*-Sage widerspiegelt. Dasselbe läßt sich von der *Schaktidewa*-Sage sagen: die Erst-Gewinnung der Königstochter *Kanakarecha* kann ebenso gut wie die der *Schumul* auf die zwischen *Enkidu* und *Gilgamesch* geschlossene Freundschaft zurückgehn. Ebenso wie bei der *Sul-Schumul*-Sage erhebt sich darum nun die Frage, ob die *Schaktidewa*-Sage auch noch andere Stücke der *Gilgamesch*-Sage vor dem Tode *Enkidus* enthält. Und das könnte der Fall sein: Nach S. 92 ff. des Ergänzungs-Hefts ist es gesichert, daß die *Chumbaba*-Episode in Israel und sonst fortlebt in einem Kampf gegen den Räuber oder dgl. einer Frau, durch den diese befreit wird. Nun wird aber in der *Schaktidewa*-Sage erzählt: Ein Dämon hat eine Königstochter geraubt und in seinen Palast, in einer Höhle, geschleppt. Während sich *Schaktidewa* auf seiner zweiten Reise zur goldenen Stadt zum zweiten Male auf der Fischer-Insel aufhält, verwandelt sich der Dämon, um Fleisch zu seiner Nahrung zu erbeuten, in einen

gewaltigen Eber und tötet viele Menschen. Da greift ihn *Schaktidewa* an, verwundet ihn, folgt dem Fliehenden in die Höhle, wo dieser stirbt, findet die Königstochter und heiratet sie[1]). Die zahllosen Märchen, die davon erzählen, daß ein Held (nachdem er ein Ungeheuer verwundet, das sich in die Erde flüchtet) sich durch ein Loch oder ähnliches in eine Welt unter der Erde hinabläßt und dort Ungeheuer tötet und Mädchen aus deren Gewalt befreit und dann eines von ihnen heiratet[2]), dürften es sehr nahe legen, daß wir es in der Eber-Episode mit einer *Chumbaba*-Episode zu tun haben. Denn diese Märchen sind wohl unzweifelhaft *Chumbaba*-Episoden, wie sich aus deren Vorgeschichte und Fortsetzung ergibt. *Schaktidewa* greift nun den Dämon an, wie er auf Nahrungs-Suche ausgezogen ist. Das würde aber eine Parallele dazu sein, daß der Bekämpfung des unterirdischen Dämons in den genannten Märchen oft genug ein Feldraub, Raub der Mahlzeit oder dgl. vorausgeht. Da aber diese Märchen speziell „Jakob-Joseph-Sagen" zu sein scheinen — Verrat der Brüder des Helden, die diesen unter der Erde im „Brunnen" seinem Schicksal überlassen, usw.[3]) — so ist das letzte Wort über unsere anscheinende *Chumbaba*-Geschichte — die dazu nicht an einer ursprünglichen Stelle stehn würde — noch keineswegs gesprochen. Mehr darüber in einem späteren Band.

Zur Strudel-Episode als einem Fremdkörper in unserer Sage vgl. außer dem im Anhang III behandelten Märchen u. unter „Südsee-Odyssee", und zum Fluge auf dem großen Adler ebenso das folgende Märchen.

Was ich auf S. 125 und 126 des Ergänzungs-Heftes über *Schaktidewa* als Gefangenen im Tempel der Göttin (o. S. 129) als ein Abbild von *Gilgamesch* im finsteren Berg-Tore zu vermuten gewagt habe, möchte ich bis auf weiteres nicht zur Diskussion stellen.

1) BROCKHAUS, a. a. O., S. 153 f.; TAWNEY a. a. O.[1], I, S. 228.

2) Ich meine Märchen wie KRETSCHMER, *Neugriechische Märchen*, Nr. 59 oder TSCHALIG, *Märcheninsel*, Nr. 21, usw.

3) Vgl. 1 Mos. 34 und 37: Sichem-Episode, eine *Chumbaba*-Episode (Erg.-Heft, S. 92 ff.), u. Joseph-Brunnen-Episode m. Verrat-Geschichte, die eigentlich zu einer *Chumbaba*-Episode gehört. S. Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.

Anhang III.

Das malaiische Märchen vom Vogel *Garuda*[1]).

Einige Männer verfolgen auf einer Treibjagd einen Hirsch. Der Hirsch springt in einen Fluß. Sie verfolgen ihn auf einem umgefallenen Baume, geraten aber in einen Strudel. Alle ertrinken, nur einer von ihnen schlägt seinen Speer in eine Baumwurzel hinein, zieht sich daran in die Höhe und klettert auf den Baum hinauf. Darauf sitzt ein riesengroßer Vogel und brütet. Der nimmt ihn, um ihn vor dem bald mit den Jungen heimkehrenden männlichen Vogel zu schützen, unter seine Flügel. Der männliche Vogel kommt mit viel Fleisch von getöteten Menschen heim und will nun auch noch den Schützling des Weibchens töten und fressen, läßt sich aber dann dazu bewegen, ihn zu schonen. Als dem Weibchen in sieben Tagen die ausgefallenen Federn wieder gewachsen sind, bringt es ihn dann in seine Heimat zurück[2]). Dort hat der große Vogel alle Menschen weggeholt, um sie aufzufressen, bis auf e i n Mädchen, das sich versteckt hat. Mit dem tut der Mann sich zusammen. Die beiden haben je ein Hühnerei. Aus dem des Mannes schlüpft ein Hühnchen, aus dem des Mädchens ein Hähnchen heraus. Wenn die sich in die Federn picken, fällt ab und an eine Feder heraus, und diese tut der Mann in eine Kiste. Und als das Hähnchen zum ersten Mal kräht, sprossen alle Pflanzen aus der Erde heraus, und als es zum zweiten Mal kräht, werden aus allen Federn Menschen. Daraus wird ein großes Volk, und der Mann und seine Frau werden König und Königin darüber.

1) HAMBRUCH, *Malaiische Märchen*, Nr. 27.

2) Ein ähnliches Motiv in der babylonischen *Etana*-Sage, wozu UNGNAD, *Religion der Babylonier und Assyrer*, S. 135 ff.

Ein malaiisches Märchen, ohne Frage nahe verwandt mit der indischen *Schaktidewa*-Sage, und unsere Analyse dieser Sage o. S. 129 ff. hilft alsbald einen Teil des malaiischen Märchens verstehen: Die Fahrt auf dem Wasser ist eine Sintflut-Fahrt und der Baumstamm das Sintflut-Schiff[1]). Der Strudel und der Untergang der Leute auf dem Baumstamm bis auf den einen Geretteten sind anderswoher in die Erzählung eingedrungen (o. S. 137), der Gerettete ist aber ein geretteter Xisuthros. Und der Flug mit dem Vogel ist — jedenfalls auch — eine Entrückung des Xisuthros nach der Sintflut. Aber was soll das Übrige? Nun, stehen wir einmal bei der Sintflut, dann ist der Heimgebrachte ein Repräsentant der nach der Sintflut zu ihrer Heimat zurückgekehrten Menschen, also ein Sintflut-Held, der nach seiner Entrückung nicht bei den Göttern bleibt. Und die Vernichtung der Menschen ist natürlich die durch die Sintflut. Und — der große Vogel, der sie vernichtet hat, ist — denn Götter können fliegen und haben Flügel — der Gott *Enlil*, der die Sintflut herbeigeführt hat. Und, wenn dieser große Vogel auch den geretteten Mann töten und fressen will, so erkennen wir nunmehr darin die Absicht *Enlil*s wieder, den aus der Sintflut geretteten Xisuthros auch noch zu verderben. In dem

1) Zu einem Baumstamm für das Sintflut-Schiff s. Nr. 51 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS. Aus einem Märchen wie diesem entstanden sind Märchen wie Nr. 31 der *Indischen Märchen* von JOH. HERTEL, Nr. 18 der *Finnischen Märchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR. Zu Nr. 51 der *Buddhistischen Märchen* aber als einer Sintflut-Sage vgl. die klare Sintflut-Sage Nr. 10 der *Chinesischen Volksmärchen* von WILHELM, die auch bereits das Motiv der dankbaren Tiere gegenüber dem undankbaren Menschen zeigt. Wie dieses Motiv des undankbaren Menschen in die Sintflut-Sage hineingekommen ist, läßt sich noch nicht bestimmt sagen; vielleicht wurde ein undankbarer geretteter Mensch sekundär und als Gegensatz zu dankbaren geretteten Archen-Tieren geschaffen. Andererseits scheint es aber sicher, daß in diesen Märchen die Bedrängnis des geretteten Xisuthros im Anschluß an die überstandene Flut desselben Ursprungs ist, wie die dem geretteten Xisuthros unserer malaiischen Sage von dem großen Vogel drohende Gefahr, entstanden nämlich aus der Absicht *Enlil*s, den geretteten Xisuthros zu verderben! Und die Erhöhung des „Xisuthros“ am Schluß unserer Märchen bedeutet wohl ebenso sicher eine Vergöttlichung des babylonischen Xisuthros!

Weibchen aber, welches den aus dem Wasser geretteten Mann vor ihrem Gatten retten will und den Gatten zur Schonung mahnt und bewegt, ist der Gott *Ea*, der Freund des Xisuthros, wiederzuerkennen, der den Gott *Enlil* dazu bewegt, Xisuthros zu verschonen.

So ergänzt das malaiische Märchen — vielleicht aus Indien stammend — die Sintflut-Geschichte innerhalb der indischen *Schaktidewa*-Sage in ganz bemerkenswerter Weise und zeigt, daß es einmal eine der *Schaktidewa*-Geschichte näher verwandte Geschichte gegeben hat, in der die Sintflut-Sage vollständiger als in unserer *Schaktidewa*-Sage erhalten war.

Es sieht so aus, als ob das malaiische Märchen ganz genau nur die Sintflut-Geschichte umfaßte, während doch die *Schaktidewa*-Sage eine *Gilgamesch*-Sage mit hineingearbeiteter Sintflut-Geschichte ist. Allein, das ist nur scheinbar der Fall: In der indischen Geschichte ist der eigentliche Xisuthros der Flut ein Fischer-König, der mit dem Brahmanen *Schaktidewa*, einem *Gilgamesch*, zusammen die Sintflut-Fahrt antritt (o. S. 131). Der Fischer-König, also der Xisuthros, geht im Strudel unter, der Brahmane, also der *Gilgamesch*, wird aber gerettet. Folglich ist der in der malaiischen Sage Gerettete ursprünglich ein *Gilgamesch* und somit ein Beweis dafür, daß in ihr auch noch die *Gilgamesch*-Sage vertreten ist.

Die eben besprochene Parallelsage zu der indischen *Schaktidewa*- und damit zu der *Sul-Schumul*-Sage veranlaßt uns noch zu einer kurzen Erörterung über das Vogel-Paar. Ohne Frage repräsentiert der männliche große Vogel den Gott *Enlil* und der weibliche den Gott *Ea* in der Sintflut-Geschichte (o. S. 139 f.). Nun fliegt *Schaktidewa* auf einem großen Vogel zur goldenen Stadt als ein Xisuthros, der zum Seligen-Lande entführt wird (o. S. 131), fliegt in der *Sul-Schumul*-Sage *Sul* mit dem alten *Abu-falah* im Geier-Balg zur Zauberer-Stadt hin als ein ebensolcher Xisuthros (o. S. 117 f.). Wenn dann in unserem malaiischen Märchen der Held mit dem weiblichen großen Vogel davonfliegt, und dieser der

Gott *Ea* ist, so scheint es, als ob die Vorlage der drei Erzählungen einen Gott *Ea* als den Gott voraussetzte, der den Xisuthros zum Seligen-Gestade gebracht hätte. Aber zwingend wäre dieser Schluß nicht. Denn der weibliche Vogel, = *Ea*, bringt den Helden des malaiischen Märchens ja nicht zu einem fremden Lande hin, das dem Seligen-Gestade entspräche, sondern in des Helden Heimat. Indes, geht dieser Flug in die Heimat auf einen zum Seligen-Lande zurück oder hat der Held, was naheliegt, falls er ursprünglich zwei Flüge erlebte, einen zum Seligen-Lande und einen in die Heimat zurück, beide auf einem und demselben Vogel zurückgelegt, dann ist er auch zum Seligen-Lande hin auf einem Vogel geflogen, der dem Gotte *Ea* entspricht.

II.

Die indische *Mahabharata*[1])-Sage und eine Jakob-, eine Saul-David- sowie eine Moses-Sage.

Den nachfolgenden Ausführungen muß ich die Bitte an den kritischen Prüfer vorausschicken, sich mit ein wenig Geduld zu wappnen. Der uns überlieferte, entwicklungsgeschichtlich freilich völlig verständliche, Zustand der *Mahabharata*-Sage erlaubt es nicht, alsbald mit überwältigenden Schlußfolgerungen jeden etwaigen Widerstand niederzuzwingen. Vielmehr müssen wir, um zu solchen zu gelangen, mit vorsichtigen Abtastungen den Anfang machen.

Bei einer Analyse der *Mahabharata*-Sage gehen wir passend von einer Episode darin aus, deren Gegenstück in der *Ramajana*-Sage — Gewinnung der Königstochter *Sita* durch Bogen-Spannen — wir oben S. 94 f. u. 112 auf das Original zurückführen zu können glaubten, nämlich von der Gewinnung der Königstochter *Draupadi* durch Bogen-Spannen und Bogenschuß, diesmal für fünf Brüder zugleich[2]). Auf die Gewinnung der *Sita* durch Bogen-Spannen folgt später im *Ramajana* eine Verbannung des Gatten auf 14 Jahre (o. S. 94), im *Mahabharata* auf die der *Draupadi* eine der fünf Gatten auf 13 Jahre[3]). Den genannten zwei Ereignissen im *Ramajana* sollen nach unseren Ausführungen o. S. 94 f. und S. 95 Ereignisse der Jakob-Sage entsprechen, nämlich dem letzteren — wenn freilich nicht so ohne weiteres — die Flucht

1) Ein indisches Epos. Eine ausführliche Inhaltsangabe bei HERM. JACOBI, *Mahabharata*, S. 1 ff.

2) JACOBI, a. a. O., S. 20 (I, 184 ff.). Vgl. dazu u. S. 161 f.

3) JACOBI, a. a. O., S. 30 (II, 74 ff.).

Jakobs nach Haran ebenso wie die aus Haran, und dem ersteren eine seiner dortigen Heiraten; dasselbe dürften wir demnach auch für die gleichartigen Geschehnisse im *Mahabharata* vermuten.

Die Gewinnung der *Sita* soll nun derjenigen gerade der Lea durch Jakob und einer der Göttin *Ischchara-Ischtar* durch *Gilgamesch* nach einem Ringkampf entsprechen (o. S. 94 f.), und andererseits soll eine Schwester der *Sita*, die gleichzeitig mit dieser Hochzeit feiert, ein Gegenstück zur Rahel, der Schwester der Lea, sein (o. S. 94), und damit zum Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos. Diese Rahel wird am Brunnen getroffen und sie wird gewonnen vor der Lea, als das Freudenmädchen des Epos, dessen Liebe *Enkidu* vor dem Kampfe wegen der *Ischchara-Ischtar* genießt[1]). Vor der Gewinnung der *Draupadi* stößt aber auf einen der oben genannten fünf Brüder, *Bhima*, der vorher Wasser geholt hat, die Dämonin *Hidimbâ*, die sich in ein liebliches Mädchen verwandelt hat, und er läßt sich für einige Zeit mit ihr ein[2]). Somit sieht diese *Hidimbâ* nach einer Rahel aus. Nun kommt, als sich *Bhima* bei seiner Begegnung mit *Hidimbâ* mit ihr unterhält, ihr Bruder *Hidimba*, ein *Rakschasa*, d. i. ein Dämon und Menschenfresser, herzu und will *Bhima* töten, aber *Bhima* tötet ihn. Als aber andererseits Jakob die Rahel am Brunnen getroffen hat, eilt Laban, der Vater der Rahel, zu Jakob zu dem Brunnen hinaus[3]), und in der entsprechenden Isaak-Geschichte eilt derselbe Laban, als Bruder der der Rahel entsprechenden Rebekka, zu dem entsprechenden oder gar demselben Brunnen hinaus[3]). Und dieser Laban wird der Feind Jakobs, ja in ungezählten Märchen tritt er, als ein Gegenstück zu dem den Menschen feindlichen Gotte *Enlil* der Sintflut-Geschichte, von vornherein als ein Feind des Jakob und dabei als ein Unhold auf[4]). Ich darf deshalb wenigstens als möglich vermuten, daß *Hidimba* als ein Gegenstück zu Laban zu betrachten ist.

1) Band 1, S. 225 ff.

2) JACOBI, a. a. O., S. 17 (I, 151 ff.).

3) 1 Mos. 29,13 und 24,29.

4) JENSEN in der TALLQVIST-Festschrift S. 83 ff.

Die *Hidimbâ-Hidimba*-Episode ereignet sich auf einer Flucht der fünf Brüder vor ihren Vettern aus ihrer Heimat, die Szene am Brunnen bei Haran aber auf der Flucht Jakobs vor seinem Bruder Esau aus der Heimat[1]). Somit könnte, scheint's, in der Flucht der fünf Brüder diejenige Jakobs wiederkehren. Vgl. aber sofort zur Verbannung der fünf Brüder.

Die fünf Brüder müssen nämlich in die Verbannung, nachdem der älteste von ihnen im Spiel gegen seine Vettern, Söhne des *Dhrtaraschtra*, seine Schätze, sein Reich, seine Brüder und *Draupadi*, die Gattin der fünf Brüder, verloren hat, und danach die Brüder in nochmaligem Spiel für 13 Jahre ihre Heimat verloren haben[2]). In der Jakob-Sage muß andererseits Jakob in die Verbannung, nachdem sein Bruder Esau (nach zwei verschiedenen Quellen) einmal durch Leichtsinn und dann durch Überlistung um sein Erstgeburts-Recht und seinen Erstgeburts-Segen gekommen ist[3]). Daß diese beiden Dinge aber wenigstens freibleibend verglichen werden dürfen, zeigt 1. die verwandte *Nala*-Sage, in der als Parallele zum Würfelspiel der Vettern mit einander ein Würfelspiel zweier Brüder mit einander erscheint[4]), und weiter Nr. 66 der *Zigeuner-Märchen* von AICHELE und IPSEN, worin auf ein Spiel um ein Schloß, das der Held zuerst gewinnt, dann aber wieder verliert, eine „Haran-Episode“ (badende Schwanenmädchen usw., Erledigung von schweren Aufgaben durch Zauberei der Haustochter, usw.[5]) — nach einem nicht zugehörigen Zwischenstück — folgt. Übrigens werden in unserer indischen Sage in die Verbannung gejagt Brüder, die das ihnen Gehörige verloren haben, dabei wenigstens ähnlich wie im *Ramajana* (o. S. 95), während ja in der Jakob-Sage der um das Seine gebrachte Bruder daheim bleibt und der andere Bruder aus der Heimat flieht. Dieser

1) 1 Mos. 29.

2) JACOBI, a. a. O., S. 29 f. (II, 60 ff.).

3) 1 Mos. 25,29 ff. und 27 ff.

4) S. u. unter „*Nala*“.

5) JENSEN in der TALLQVIST-Festschrift, S. 83 ff.; o. S. 97 f.

Tatbestand im *Mahabharata* steht aber in Übereinstimmung mit anderen Jakob-Sagen[1]).

Nun aber soll ja die Flucht Jakobs vor Esau bereits durch die Flucht der fünf Brüder vor der Heirat der *Draupadi* vertreten sein (o. S. 144). Es bleibt also aufzuhellen, wie es zu den zwei Fluchten gekommen ist. Wir werden dafür als Erklärung jedenfalls anführen dürfen, daß ja Jakob nach der Flucht vor Esau eine zweite, die vor Laban, nach den zwei Heiraten, erlebt. Dazu kommt noch, daß, wie wir unten zeigen werden, in der *Mahabharata*-Sage auch die Saul-David-Sage, mit einer Flucht des Helden vor Saul, verarbeitet ist, allein schon genug, um die uns beschäftigende Inkongruenz zwischen *Mahabharata*- und Jakob-Sage verständlich zu machen. Vgl. o. S. 95 f. unter „*Ramajana*", aber auch u. unter „*Nala*".

O. S. 98 sprachen wir von der Tötung zweier Unholde unmittelbar vor *Rama*s Heirat mit der *Draupadi* und glaubten, darin noch eine undeutliche Spur von einem Schlangen-Löwen- bezw. Löwen-Schlangen-Kampf erkennen zu dürfen, der nach unserer Analyse einst innerhalb der Haran-Episode vertreten gewesen wäre. Daß nun der erfolgreiche Kampf gegen die zwei Dämonen vor der Gewinnung der *Sita* in der *Rama*-Sage zu der Grundsage, somit zu der Jakob-Sage gehört, scheint das *Mahabharata* zunächst dadurch zu bestätigen, daß der entsprechenden Gewinnung der *Draupadi* (o. S. 142) ebenso ein erfolgreicher Kampf mit zwei Dämonen vorausgeht[2]). Daß der erste der Dämonen möglicherweise ein „Laban" ist, war aus o. S. 97 f. zu schließen. Daß aber gerade der zweite Kampf, der mit einem Dämon *Baka*, zwischen dem ersten Kampf und dem Bogen-Wettstreit wegen der *Draupadi*, ein starkes Anrecht darauf hat, wirklich mit dem Schlangen-Löwen-Kampf in einer einstmaligen Haran-Episode identifiziert zu werden, dürfte ein besonderer Umstand zeigen: Die Hesione-Geschichte in der Herakles-Sage ist verdächtig, ein Abbild dieses Kampfes zu sein, ebenso aber die

1) Ergänzungs-Heft, S. 69.

2) JACOBI, a. a. O., S. 17 (I, 153 f.) und S. 18 (I, 157 ff.).

Andromeda-Geschichte in der Perseus-Sage, und beide Sagen stammen im ganzen von israelitischen Sagen ab[1]). In beiden soll jedoch einem Meerungeheuer eine Königstochter ausgeliefert werden, aber ein Held verhindert es, indem er das Ungeheuer tötet. Zahllose „Andromeda-Märchen" übergehe ich, weil ich hier sonst erst vorher festgestellt haben müßte, daß diese nicht etwa Abkömmlinge unserer Andromeda-Sage sind und deshalb neben dieser keine Zeugniskraft haben. Nun aber soll dem Dämon *Baka* täglich ein Mann zum Fraße überliefert werden, und diesmal der Brahmane, bei dem die fünf Brüder ihr Quartier haben; für ihn will jedoch zuerst seine Gattin sterben, dann seine Tochter, schließlich sein Sohn, ein kleines Kind; aber *Bhima*, einer der Brüder, verhindert es, indem er den Unhold tötet. Die Ähnlichkeit mit den zwei griechischen Sagen israelitischen Ursprungs und die Stelle der indischen Sage innerhalb der Gesamtsage machen es sehr wahrscheinlich, daß wir nunmehr in der *Mahabharata*- und damit dann auch in der *Ramajana*-Sage wirklich die Schlangen-Löwen-Sage, und zwar innerhalb einer Jakob-Sage, festgestellt haben. Ein kleines Bedenken darf aber nicht verschwiegen werden: Die *Rama*-Sage soll genau eine Jakob-Sage sein. Dasselbe läßt sich aber nicht mit Sicherheit von den beiden griechischen Sagen behaupten. Möglich ist es aber bei beiden, wenn auch wenigstens für die eine eher eine Verwandtschaft mit der Moses-Sage in Frage kommt[2]). Indes die Haran-Gilead-Episode in der Jakob-Sage, zu der einmal die Schlangen-Löwen-Episode gehört haben soll (o. S. 97 f.), zeigt ja nahe Berührungen gerade mit der Moses-Sage[3]), und somit dürfte der Kampf mit dem Dämon *Baka* auch dann als ein einstiger Teil einer Jakob-Sage gelten können, falls die zwei griechischen Sagen nicht gerade Jakob-Sagen, sondern genauer Moses-Sagen entstammen sollten. Und die David-Sage enthebt uns nun wohl aller Bedenken:

1) S. u. unter „Herakles" und dazu unter „Theseus".
2) S. u. unter „Herakles". Vgl. aber unter „Theseus".
3) Band I, S. 225 ff. und S. 241 ff.

Der Haran-Episode in der Jakob-Sage entspricht als nächste Verwandte die Gibea-Episode (Aufenthalt Davids an Sauls Hof) in der David-Sage[1]). Innerhalb dieser aber, vor Davids Verheiratung mit der Michal — entsprechend der Jakobs mit der Lea, und also auch derjenigen *Ramas* mit der *Sita* und derjenigen der fünf *Pandawas* mit der *Draupadi* (o. S. 94 f. und S. 142) —, innerhalb dieser Episode ereignet sich der siegreiche Kampf mit dem Riesen Goliath[2]), der uns noch in Band I, als wir für ihn nur noch eine andere Erklärung finden konnten, genieren mußte[3]). Hat auch die David-*Gilgamesch*-Sage somit offenbar den Schlangen-Löwen-Kampf innerhalb einer „Haran-Episode" erhalten und zwar als einen Kampf gegen einen Riesen, so spricht jetzt nichts dagegen und alles dafür, in dem Kampf gegen den Riesen *Baka* den Kampf gegen den Schlangen-Löwen wiederzuerkennen.

Nach den Heiraten in Haran und Jakobs Flucht in der Jakob-Sage die Gilead-Episode als Teil einer Sintflut-Episode[4]). Wir dürften somit nach derartigem auch im *Mahabharata* hinter dem Aufbruch der fünf Brüder in die Verbannung ausschauen. Derartiges ist in der Tat da; indes darüber erst nachher.

In der Jakob-Sage nach der Gilead-Episode als eine *Chumbaba*-Episode die Vergewaltigung der Dina, der Tochter Jakobs[5]); im *Ramajana* dafür Raub und Wiedergewinnung der *Sita*, der Gattin des Helden[6]); im *Mahabharata* aber an entsprechender Stelle Raub und Wiedergewinnung der *Draupadi*, der Gattin der fünf Haupthelden des Epos[7]).

1) Band I, S. 477.

2) 1 Sam. 17.

3) Band I, S. 438 und 507 ff. Der Goliath-Kampf wäre somit an seiner Stelle nicht etwa ein Eindringling. Und andererseits wären die Skorpion-Riesen des *Gilgamesch*-Epos innerhalb der David-Sage nicht durch den Goliath-Kampf in der Gibea-Episode, sondern nur durch die Riesen-Kämpfe in 2 Sam. 21,15 ff vertreten.

4) Band I, S. 241 ff.

5) 1 Mos. 34. 6) O. S. .93 f.

7) JACOBI, a. a. O., S. 44 (III, 157). Vgl. aber eb., S. 53 (III, 264 ff).

Nach der Dina-Episode in der Jakob-Sage die Abforderung und Ablieferung der fremden Götter und der Ohrringe im Besitze der Familie durch und an Jakob[1]); hinter dem Raube und der Wiedergewinnung der *Draupadi* aber wird erzählt, daß der Gott Indra den *Karna*, den Halbbruder der fünf Brüder, um seinen Panzer und seine Ohrringe bittet und sie erhält[2]).

Dann in der Jakob-Sage die Geschichte von Joseph, dem zweitjüngsten unter den Söhnen Jakobs, der auf Anraten des ältesten der Brüder in einen Brunnen geworfen, und allerdings wiederherausgeholt wird, aber doch von seinem Vater für tot gehalten wird. Im *Mahabharata* jedoch hinter der Ablieferung des Panzers und der Ohrringe durch *Karna*, daß der älteste der fünf Brüder den zweitjüngsten, *Nakula*, fortschickt, um Wasser zu holen, dann nach der Reihe die anderen vier, und daß diese alle, weil sie, trotz der Warnung eines Dämons, aus einem Teiche trinken, ehe sie ihnen gestellte Fragen beantwortet haben, wie tot niederstürzen, und liegen bleiben. Bis der älteste Bruder kommt, sich, weil er die Rätselfragen des Dämons richtig beantwortet, die Herausgabe eines Bruders wünschen darf und er nun um den zweitjüngsten bittet, und dann alle wieder lebendig zurückerhält[3]). Nach o. S. 95 f. findet sich dieselbe Geschichte in einem buddhistischen Märchen, hier mit einer vorhergehenden Episode, die wiederum ohne unsere Geschichte im *Ramajana* erzählt wird. Und die beiden Episoden, von denen in jedem der beiden indischen Epen nur je eine erhalten ist, gehören somit offenbar zusammen und zeigen durch ihre Zusammengehörigkeit deutlichst, daß sie zu einer Joseph-Sage gehören: Joseph wird in den Brunnen geworfen, gilt als tot, wird wieder herausgeholt (dazu das *Mahabharata*). Vorher Eifersucht der Brüder auf Joseph

---

1) 1 Mos. 35.

2) Jacobi, a. a. O., S. 57 (III, 310). *Karna* bedeutet übrigens „Ohr".

3) Jacobi, a. a. O., S. 57 (III, 312 ff.). Vgl. o. S. 80 ff. zu entsprechenden Episoden in „Brüder-Märchen", nach o. S. 68 ff. auch aus einer Jakob-Joseph-Sage.

wegen dessen Bevorzugung durch den Vater (dazu das *Ramajana*).

Ramajana, *Mahabharata* und das indische Märchen zusammen lassen nunmehr klar erkennen, daß die Verbannung *Ramas* in erster Linie die eines Joseph ist, die der fünf Brüder im *Mahabharata* aber — wenigstens auch — auch die eines Jakob nach seinem Konflikt mit Esau[1]) (und die aus Haran).

Nach der Brunnen-Episode kommt Joseph als Sklave nach Ägypten und dient dort beim Obersten der Leibwächter am Hofe[2]), und nach der dazu gestellten Episode im *Mahabharata* wird andererseits erzählt, daß die fünf Brüder mit ihrer Gattin *Draupadi* an den Hof des Königs *Wirata* kommen und dort ein Jahr lang dienen[3]). Und wie Joseph in Ägypten für seine Heimat verschwunden ist — indem er als tot gilt —, so die fünf Brüder für ihre Heimat[4])

In der Jakob-Joseph-Geschichte dann in Ägypten die Joseph-Potiphar-Geschichte (Liebesantrag der Gattin des Obersten der Leibwächter an Joseph, den dieser zurückweist[5]), im *Mahabharata* aber, daß der Heerführer *Kitschaka* der *Draupadi* nachstellt, aber keine Gegenliebe findet. Vielmehr — darin mag noch ein Rest eines ursprünglicheren Liebesantrages einer Frau stecken — bestellt sie ihn hinterlistigerweise zu einem nächtlichen

---

1) Da nun der Rahel, der Mutter Josephs, in der Abraham-Sage Hagar entspricht (Band I, S. 294 f.; vgl. Ergänzungs-Heft, S. 65), so bildet zu der für die israelitische Sage anzunehmenden einstigen Verbannung eines Joseph wohl eine Parallele die Austreibung der Hagar mit ihrem Sohne Ismael auf Betreiben der Sara, der anderen Gattin Abrahams (1 Mos. 21). Damit würde vermutlich alles in Band I, S. 313 hinfällig werden. Merkwürdig, daß auch mit dieser Austreibung eine Brunnen-Begebenheit verbunden ist (Ismael droht zu verdursten usw.), die dazu noch ein Motiv mit der in der indischen Sage gemein hat, das der Joseph-Geschichte fehlt: der Brunnen dient seiner eigentlichen Bestimmung.

2) 1 Mos. 37,36 und 39,1.

3) Jacobi, a. a. O., S. 58 (IV, 1 ff.).

4) Eb., S. 59 (IV, 25).

5) 1. Mos. 39.

Stelldichein, und einer der Brüder tötet ihn[1]). Zu der umgekehrten Potiphar-Geschichte s. Ergänzungs-Heft, S. 104 und u. unter „Apollonius“, „Battos“, „Siegfried“ und „Wolfdietrich“.

Mit dem oben nachgewiesenen Gleichlauf ähnlicher Episoden in wesentlich gleicher Folge im *Mahabharata* und in der Jakob-Joseph-Sage ist schon einwandfrei erwiesen: auch im *Mahabharata* steckt die Jakob-Joseph-Sage. Die nachfolgende Tabelle wird das alsbald erkennen lassen. Dabei mag ruhig angenommen werden, daß die eine oder andere der darin zusammengestellten Parallelen zufällig ist.

Flucht der fünf Brüder.	Flucht Jakobs vor Esau.
Bhima, einer der Brüder, der eben Wasser geholt hat, trifft mit der *Hidimbâ* zusammen, mit der er dann eine Zeitlang zusammen ist.	Jakob trifft Rahel am Brunnen von Haran, die er danach heiraten soll und später auch heiratet.
Die fünf Brüder heiraten die *Draupadi*.	Jakob heiratet die Lea.
Flucht der fünf Brüder mit der Gattin *Draupadi*.	Flucht Jakobs aus Haran mit Frauen und Kindern.
Draupadi wird von einem Unhold geraubt, aber von zweien von ihren Gatten befreit, indem der eine den Unhold tötet.	Dina, Tochter Jakobs, wird von Sichem vergewaltigt, dann dieser von den oder zwei Söhnen Jakobs getötet, und Dina wieder heimgeführt.
Karna, ein Stiefbruder der fünf Brüder, liefert Indra seine Ohrringe aus.	Die Angehörigen Jakobs liefern Jakob ihre Ohrringe aus.
Judhischthira, der älteste der Brüder, schickt *Nakula*, den zweitjüngsten, aus, um Wasser zu holen. An einem Teiche sinkt *Nakula* wie tot hin, wird aber nachher ins Leben zurückgebracht.	Ruben, der älteste der Jakob-Söhne, schlägt vor, Joseph, den zweitjüngsten der Jakob-Söhne, in den Brunnen zu werfen, um ihn zu retten. Joseph wird dann in den Brunnen geworfen und wird auch gerettet.
Die fünf Brüder gelangen mit der *Draupadi* an den Hof des Königs *Wirata* und nehmen dort Dienste.	Joseph gelangt nach Ägypten an den Hof des Pharao und tut dort Dienste. +: Die Brüder Josephs nach Ägypten.

1) Jacobi, a. a. O., S. 59 (IV, 14 ff.).

Der Heerführer *Kitschaka* macht der *Draupadi* einen Liebesantrag, findet aber kein Gehör.	Die Gattin Potiphars, des Obersten der Leibwächter, macht dem Joseph einen Liebesantrag, findet aber kein Gehör.

So gewiß es ist, daß schon jetzt ein Zusammenhang zwischen *Mahabharata*-Sage und Jakob-Sage, also weiter auch der *Gilgamesch*-Sage, nachgewiesen ist, so gewiß geht aus den obigen Erörterungen zugleich eine nähere Verwandtschaft zwischen *Ramajana-* und *Mahabharata*-Sage hervor. Dabei ist aber festzustellen, daß die *Mahabharata*-Sage schon in dem bisher von ihr Besprochenen eine nähere Verwandtschaft mit der Jakob-Joseph-Sage zeigt, als die *Ramajana*-Sage, die ja z. T. auch gerade eine Jakob-Joseph-Sage sein soll. Man beachte namentlich die *Draupadi-Kitschaka*-Episode, als ein Gegenstück zur Potiphar-Geschichte. Denn als ein solches stellt sie ja ein Stück der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des Epos dar. Und diese Episode, die sich zwischen der Göttin *Ischtar* und *Gilgamesch* abspielt, ist ja im *Ramajana* noch vertreten durch eine Szene zwischen der Dämonin *Schurpanacha* und *Rama*, einem *Gilgamesch* (o. S. 91), steht somit dem Original viel näher, als nicht etwa nur die entsprechende Szene im *Mahabharata*, sondern ebenso die Potiphar-Geschichte. Auch hieraus ergibt sich anscheinend, daß ein zweiter Teil der *Rama*-Sage weit hinein in diese Sage statt aus einer Jakob-*Gilgamesch*-, aus einer anderen *Gilgamesch*-Sage, nämlich der *Sul-Schumul*-Sage stammt (o. S. 103 ff.). Der Raum-Mangel verbietet es uns, die von uns angeschnittene Frage weiter zu verfolgen.

Gegen das Ende hin finden wir im *Mahabharata* eine Toten-Zitierung: *Wjasa*, der vermeintliche Dichter des *Mahabharata*, beschwört die gestorbenen Helden; sie kommen aus dem Ganges heraus, und die fünf Brüder und der alte *Dhrtaraschtra* (o. S. 144) usw. verkehren mit den Toten[1]). Da haben wir eine Toten-Beschwörung, die auch an diejenige *Enkidus* am Schluß gerade wieder des *Gilgamesch*-Epos erinnert und wenigstens letztlich irgendwie mit dieser

1) Jacobi, a. a. O., S. 187 (XV, 32 f.).

zusammenhängen mag. Die israelitische Sage hat diese Beschwörung in der Saul-Samuel-Sage erhalten[1]), und auch anderswo noch in undeutlich gewordener Gestalt, in der Jesus-Sage aber gar in einer Toten-Erweckung (der des Lazarus)[2]). Aber, da wir augenblicklich bei der Jakob-Sage im *Mahabharata* stehen, so müssen wir hier danach fragen, ob auch die Jakob-Sage diese Totenbeschwörung erhalten hat, und ob dann in einer solchen Form, daß wir in ihr das Vorbild der Beschwörung im *Mahabharata* sehen dürften. Nun liegt in der Jakob-Sage allerdings ein Gegenstück zu jener Toten-Erscheinung im *Mahabharata* vor: Jakob sieht seinen totgeglaubten, geliebten Sohn Joseph wieder[3]). Ob aber zu der Zeit, als die Jakob-Joseph-Sage zu einer *Mahabharata*-Sage wurde, jene Sage dieses Wiedersehen noch als eine Toten-Beschwörung erhalten hatte, muß sehr zweifelhaft erscheinen und ist jedenfalls nicht einfach zu bejahen. Und all die anderen mit der Jakob-Joseph-Sage verwandten Sagen und Märchen zeigen eine solche Beschwörung jedenfalls nicht mit Sicherheit[4]). Und darum muß es ebenso unsicher bleiben, ob auch die Toten-Beschwörung in der *Mahabharata*-Sage den Zusammenhang dieser Sage mit der Jakob-Joseph-Sage befürworten kann.

Zwischen bestimmten Ereignissen des *Mahabharata* durfte eine „Gilead-Episode“ mit Zubehör, ein Aufbruch vom Wohnsitze mit Familie usw., als ein Abbild einer Sintflut-Episode, gesucht werden (o. S. 147). Im *Ramajana* fehlt etwas Derartiges an der entsprechenden Stelle völlig, zeigt sich aber am Schluß der Sage (o. S. 98 ff.). Und nun bietet eben dieses die *Mahabharata*-Sage in ihrem Schlußteil: *Ardschuna*, einer der fünf Brüder, befiehlt den Bürgern von seiner Residenz *Dwaraka*, den Auszug aus der Stadt vorzubereiten. Am 7ten Tage danach Auszug mit Weibern und Kindern; hierauf verschlingt das Meer die Stadt. Nach einem verlustreichen Kampfe der Flüchtlinge gelangt *Ardschuna*

---

1) Band I, S. 452 ff. 2) Eb., S. 971 ff.

3) Band I, S. 280 ff.

4) Vgl. u. unter „Südsee-Odyssee“.

mit einem Rest nach *Kurukschetra* und siedelt ihn dort an und *Ardschuna* selbst kehrt nach *Hastinapura* zurück. Es scheint hier unleugbar die im Inneren der Sage zunächst vermißte Sintflut-Sage vorzuliegen. Aber auch dort, an einer dafür zu erwartenden Stelle, zwischen Heirat sowie Verbannung und dem Raube der *Draupadi* (o. S. 147) ist die Sintflut-Episode vertreten: Zu ihr gehört eine Entrückung zu den Göttern. Im Schlußteil des *Mahabharata* zeigt sich *Ardschuna* als der Sintflut-Held. Gerade dieser *Ardschuna* aber, gerade von ihm wird erzählt, daß er zwischen den eben genannten Ereignissen gen Himmel fährt[1])! Wenn er dann wieder zu seinen Brüdern zurückkehrt[2]), während der Sintflut-Held bei den Göttern bleibt, so geschieht das, weil in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage — und der *Mahabharata*-Sage soll ja eine solche, und zwar eine Jakob-Sage, zugrunde liegen — der Sintflut-Held mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen ist und darum normalerweise nach der Sintflut, die sich mitten in einer *Gilgamesch*-Sage abspielt, als ein *Gilgamesch* auf der Erde weiterleben muß (o. S. 99 f.). Die eben nachgewiesenen Stücke der Sintflut-Sage innerhalb des *Mahabharata* als einer Jakob-Sage zeigen besonders deutlich, daß in ihr eine ältere Jakob-Sage als die biblische verwertet ist. Denn diese weiß ja, im Gegensatz zum *Mahabharata,* — in ihrer Gilead-Episode und vorher — nichts mehr von einer Wasser-Katastrophe, nichts mehr von einer Entrückung zu den Göttern, wovon ja aber z. B. die Moses-Sage noch so eindeutige Abbilder hat[3]).

Wir haben oben die Jakob-Joseph-Sage in ihrem gradlinigen Verlauf von ihrem Anfang bis zunächst zur Potiphar-Geschichte innerhalb des *Mahabharata* zu verfolgen versucht, haben dabei aber eine ihr angegliederte Episode noch unbeachtet lassen müssen. Wir holen das Versäumte nunmehr nach. Juda verläßt seine Brüder, heiratet die Tochter des Sua. Die gebiert ihm drei Söhne, Ger, Onan und Sela.

1) JACOBI, a. a. O., S. 34 (III, 42 ff.).
2) Eb., S. 45 (III, 165).
3) Band I, S. 144 ff.

Ger heiratet die Thamar, stirbt aber ohne Nachkommen. Onan weigert sich, mit der Thamar eine Levirats-Ehe einzugehn. Sela ist noch zu jung dazu; auf ihn soll Thamar warten, um von ihm Nachkommen zu erzielen, die ihres Mannes Geschlecht fortsetzen. Allein auch Sela heiratet sie nicht; Judas Gattin aber stirbt. Da erreicht es die Witwe Thamar durch eine List, indem sie sich wie eine Buhldirne verhüllt, daß Juda sich einmal mit ihr einläßt, ohne sie zu erkennen, und sie gebiert 2 Söhne, die nun Judas, aber zugleich seines Sohnes Ger Geschlecht weiterführen[1]). Im *Mahabharata* aber wird erzählt: *Ardschuna* muß sich von seinen Brüdern trennen. Er wird in der Verbannung beim Baden von der verwitweten Schlangen-Königin *Ulupi* entführt und weilt auf ihre Bitte eine Nacht bei ihr, erhält dann von ihr einen Sohn. Danach bekommt er von dem Könige *Tschitrawahana* dessen Tochter *Tschitrangadâ*, unter der Bedingung, daß ein Sohn von ihr des Königs Geschlecht fortsetzen solle, und erzeugt dann auch mit ihr einen Sohn[2]). Es ist recht wahrscheinlich, daß wir in dieser Bedingung einen Wiederschein haben von der Fortsetzung von Gers Geschlecht durch die 2 Nachkommen der Thamar[3]). Und somit entsprechen sich Judas Gattin und die Thamar einer- und *Ardschuna*s Gattin *Tschitrangadâ* und *Ulupi* andererseits, freilich nur zusammen, nicht aber einzeln, genau. Diese Juda-Geschichte hätte im *Mahabharata* einen neuen Platz bekommen. Denn in der Jakob-Sage steht sie unmittelbar vor der Potiphar-Geschichte, und ihr Original soll nach Band I, S. 264 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 125 f. u. 144 die *Siduri*-Episode mit Nachfolgendem sein, etwas, was hinter der der Potiphar-Geschichte entsprechenden *Ischtar-Gilgamesch*-Episode erzählt wird. Die *Ardschuna*-Episode findet sich aber noch vor der Verbannung aller Brüder. Allein für eine somit

1) 1 Mos. 38.

2) Jacobi, a. a. O., S. 22 f. (I, 213 ff.) und S. 84 (VI, 90).

3) Viel näher, als diese *Mahabharata*-Sage, steht der Juda-Thamar-Sage die gewiß oder doch höchst wahrscheinlich auch von ihr abzuleitende indische *Schakuntala*-Sage (Jabobi, a. a. O., S. 10 (I, 68 ff.)). S. dazu u. S. 174 f.

anzunehmende Dislozierung der *Ardschuna*-Geschichte ließe sich ein sehr guter Grund nennen: Die Erzählung von der Verbannung und der Heirat des *Ardschuna* wäre zwischen die Heirat aller fünf Brüder, speziell auch *Ardschuna*s, mit der *Draupadi* und die Verbannung aller Brüder geschoben worden. Jedenfalls wäre eine Ideen-Assoziation, die dazu geführt hätte, durchaus begreiflich.

Nun hat die Juda-Sage, eine Vorgeschichte der David-Sage, eine Parallele in einer weiteren Vorgeschichte gerade auch dieser Sage: Naemi kommt mit ihren beiden zu Witwen gewordenen kinderlosen Schwiegertöchtern Orpa und Ruth nach Bethlehem. Dort trifft sie Boas, einen „Löser", d. h. einen, welchem die Pflicht obliegt, für ihre und ihres verstorbenen Gatten Nachkommenschaft zu sorgen. Derjenige, der zunächst verpflichtet ist, die Ruth zu heiraten, verzichtet darauf, und nun heiratet der nächste „Löser", Boas, sie. Von Boas stammt dann David ab, ein Nachkomme Jakobs und seines Sohnes Juda[1]). Und auch dazu bietet die *Mahabharata*-Sage eine Parallele, und zwar vor dem bisher von ihr besprochenen, einer Jakob-Joseph-Sage entsprechenden Teil: Ein König *Schantanu* heiratet die *Satjawati* und muß dabei die Bedingung eingehen, daß ihr Sohn König werde. Sie erzeugen zwei Söhne. *Schantanu* stirbt, ebenso sein einer Sohn *Tschitrangada* — vgl. dazu o. S. 154 *Tschitrangadâ* —, und zwar unvermählt, und dessen Bruder *Witschitrawirja* stirbt danach auch, unter Hinterlassung zweier kinderloser Frauen. Jetzt bittet *Satjawati* den *Bhischma*, für Nachkommenschaft der beiden Frauen zu sorgen, aber *Bhischma* hat versprochen, nicht zu heiraten, und weigert sich; und nun erzeugt *Wjasa*, ein voreheliche Sohn der *Satjawati*, mit einer der Frauen, *Ambalika*, den Vater unserer fünf Brüder[2]), deren Sage auch eine Jakob-Sage ist und die auch Jakob und seine Söhne vertreten. Diese beiden Parallel-Geschichten im *Mahabharata*, Parallel-Geschichten zu Parallel-Geschichten in der israeli-

1) Buch Ruth.

2) Jacobi, a. a. O., S. 13 (I, 100 ff.).

tischen Sage, dürften allein schon eine Verbindung zwischen der indischen und der israelitischen Überlieferung gewährleisten.

Da wir bei der Vorgeschichte der fünf Brüder sind, so wollen wir hier eine Episode erwähnen, die eine eigenartige Verbindung zwischen *Mahabharata* und *Ramajana* herstellt, und damit auch wieder eine zwischen jenem und der israelitischen Sage. Wir sprachen oben S. 108 ff. von der *Rschjaschr(i)nga*-Geschichte, vor der eigentlichen *Rama*-Sage, als einer Elias-Geschichte. Eine derartige Geschichte hat aber auch die *Mahabharata*-Sage vor der entsprechenden Sage von den fünf Brüdern[1]): Der *Kuru*-König *Samwarana* heiratet die *Tapati*, die er auf der Jagd, also außerhalb der Stadt, getroffen hat, und lebt mit ihr 12 Jahre im Walde. Während dessen regnet es nicht im Lande, bis schließlich der König mit seiner Gattin zur Stadt zurückkehrt. Von diesem Könige *Samwarana* stammen die fünf Brüder ab. Diese Geschichte, welche die Elias-Geschichte weniger deutlich als die *Rschjaschr(i)nga*-Geschichte erkennen ließe, zeigt aber vielleicht die Verbindung mit einer anderen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sage noch deutlicher als die *Rschjaschr(i)nga*-Sage. Denn diese Königstochter[2]) *Tapati* müßte, da der König, um Regen herbeizuführen, mit ihr zur Stadt ziehen muß, den Hetären entsprechen, die *Rschjaschr(i)nga* in die Stadt führen, also weiter dem Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos, mit dem *Enkidu* aus der Steppe in die Stadt zieht, und daher auch der Rahel, die Jakob am Brunnen bei Haran trifft und mit der er dann in das Haus ihres Vaters geht (o. S. 109 f.). Diese Rahel ist aber die jüngere von zwei Schwestern, ebenso jedoch *Tapati*. Nun soll aber die *Rschjaschr(i)nga*-Geschichte, soweit nicht eine Elias-Geschichte, vielleicht auch eine Isaak-Sage sein (o. S. 110). Und darum mag die Werbung um die Rebekka durch den Haus-Ältesten Abrahams innerhalb der *Samwarana-Tapati*-Episode als die Werbung des Haus-Ministers *Vasischtha* um die *Tapati* für

1) Eb., S. 19 (I, 171 ff.).

2) Vgl. o. S. 109 Anm. 1.

seinen König wiederkehren. Übrigens stände die *Samwarana*-Geschichte auch darin der israelitischen Überlieferung näher, als die *Rschjaschr*(*i*)*nga*-Geschichte, als sie im Unterschiede von dieser auch zur genealogischen Vorgeschichte einer Jakob-Sage gehören würde.

In eindruckvollster Weise wird die Abhängigkeit der *Mahabharata*-Sage von der Jakob-Joseph-Sage schließlich noch dargetan durch Parallelitäten zwischen den Beziehungen der in beiden Sagen handelnden Personen zu einander: Die fünf Brüder der *Mahabharata*-Sage haben nach unseren vorstehenden Darlegungen klärlich einerseits Rollen der Söhne Jakobs, andererseits von diesem selbst übernommen. Sie sind ihrer 5, aber die Söhne Jakobs 12 an Zahl. Dieser Unterschied macht an sich nichts aus. Um so besser aber, wenn er etwa eine Erklärung fände. Und die läßt sich geben, und zwar eine sehr gute, indem nämlich ein Unterschied praktisch genommen eigentlich garnicht besteht. Denn individuell handelnd treten in der Jakob-Sage nur 6 von den 12 Brüdern auf: Ruben, Simeon, Levi, Juda, die vier ältesten Söhne der Lea, und Joseph und Benjamin, die zwei Söhne der Rahel! Ich weiß nicht, ob auf diesen Tatbestand schon aufmerksam gemacht wurde. Also den 5 im *Mahabharata* handelnd auftretenden Brüdern stehn in der Jakob-Sage 6 gegenüber, mit einem Plus von 1. Indes auch diese Differenz hebt sich: Die Mutter von dreien der 5 Brüder, *Kunti*, hat vor den dreien schon einen Sohn geboren, nämlich *Karna* (der nebenbei eine große Rolle im *Mahabharata* spielt), sodaß es im ganzen auch im *Mahabharata* — **6** Brüder sind, von denen also 4 und zwar die ältesten, von der einen Mutter *Kunti* stammen. Und die beiden anderen von den 6 Brüdern, die 2 jüngeren, stammen ebenso von einer, einer zweiten Frau, *Madri*[1]). Somit wieder in Übereinstimmung mit der Jakob-Sage: **4** älteste Söhne, von der ersten Frau, Lea, **2** jüngste Söhne, von der zweiten Frau, Rahel[2])!

1) JACOBI, a. a. O., S. 14 (I, 111 ff.) und S. 15 (I, 120 ff.).

2) 1 Moses 29,32 ff.; 30,1 ff. und 35,16 ff.

Auch der Rollen-Charakter der Brüder in der einen Sage ist mit der anderen wenigstens zum Teil sehr wohl vergleichbar. Die drei ältesten von den fünf sind *Yudhischthira*, *Bhima* und *Ardschuna*, die 2 jüngsten *Nakula* und *Sahadeva*. *Judhischthira*, der älteste, ist es nun aber, der — zunächst — *Nakula*, den zweitjüngsten, zum Teich hinschickt (o. S. 148), und Ruben, der älteste, andererseits, der in der entsprechenden Episode veranlaßt, daß Joseph, der zweitjüngste, in den Brunnen geworfen wird; und *Judhischthira* erreicht es, daß vor allem *Nakula* wiederbelebt wird, während Ruben ja dafür eintritt, daß Joseph nicht getötet wird[1]). Und derselbe *Nakula* hält sich für den Schönsten[2]), während gerade Joseph allein von seinen Brüdern schön genannt wird[3]). — *Ardschuna* soll in einer bestimmten Episode dem Juda der Thamar-Geschichte entsprechen (o. S. 153 ff). Und dieser *Ardschuna* ist der letzte, 4te, von 4 Söhnen einer Mutter[4]) ebenso wie Juda. Nun aber hinterlassen außer *Ardschuna* alle 5 Brüder keinen Erben[5]). Ist das ein weiterer Beweis für *Ardschuna* = Juda, insofern sich darin äußern könnte, daß das südisraelitische Königs-Geschlecht auf Juda zurückgeführt wurde, deshalb ein weiterer Beweis, weil von diesem also jedenfalls ein Nachkomme übrig bleiben mußte? Mit einem Übrigbleiben des Reiches Juda nach Einverleibung von Nord-Israel in Assyrien 722 würde man es aber wohl nur mit Bedenken kombinieren dürfen, oder gar mit einem Übrigbleiben des Stammes Juda — neben den Stämmen Benjamin und Levi — nach der Zerstörung von Jerusalem und der Rückkehr aus dem Exil. Denn ob diese Tatsachen aus spät-israelitischer Zeit noch in den aus Israel entlehnten indischen Sagen Berücksichtigung finden konnten? Merkwürdig übrigens, daß die griechischen und germanischen Sagen etwas Vergleichbares bieten: Nach diesen gehn innerhalb

1) 1 Moses 37,21 f. (nach 2 Quellen).
2) Jacobi, a. a. O., S. 190 (XVII, 2).
3) 1 Moses 39,6.
4) Jacobi, a. a. O., S. 14 f. (I, 111 und 123).
5) Eb., S. 122 (X, 8); S. 23 (I, 221); S. 122 (X, 16); S. 190 (XVII, 1).

einer Jakob-Sage die allermeisten oder alle Söhne des Jakob zugrunde, und jedenfalls ist es nach der Herakles-, der Siegfried- und der Gram-Hading-Sage der Juda, der allein übrig bleibt. S. dazu unten unter „Vor Odysseus", „Vor-Jason", „Oedipus", „Herakles", „Vor-Siegfried" und „Vor-Hamlet".

Wenn *Judhischthira* = Ruben, *Ardschuna* = Juda ist, wäre *Karna*, einer der 2 anderen von den 4 Söhnen von einer Mutter, entweder mit Simeon oder mit Levi zu identifizieren. Da ist es nun immerhin merkwürdig, daß sich an *Karna* die Kasten-Sage angehängt hat: er wird von dem Sonnengotte *Surja* erzeugt, von der *Kunti* geboren, auf einen Fluß ausgesetzt, von einem Wagenlenker gefunden und an Sohnes Statt angenommen[1]), ähnlich wie Moses[2]), und — Moses ist ein L e v i t. Somit hat *Karna* Anspruch darauf, wie ein Moses so ein Levi zu sein. Wenn *Karna* dann aber allen übrigen 5 Brüdern als Feind gegenübersteht[3]), so mag das, statt etwa vorderhand nicht aufzudeckende indische Überlieferungen, uns bisher unbekannte unfreundliche Beziehungen zwischen dem Stamme Levi bezw. der Priesterschaft und dem übrigen Volke bloßlegen. Aber, ob das nun zutrifft oder nicht, jedenfalls besteht ein weitgehender Parallismus zwischen den 6 indischen und den 6 israelitischen Brüdern, der ein letztes, übrigens schon allein für sich genügendes Siegel auf unsere Analysen drückt.

Oben S. 152 f. besprachen wir eine „Sintflut-Geschichte" im Schlußteil des *Mahabharata*, eine Parallele zum Schluß des *Ramajana*. In beiden glaubten wir ein aus dem Inneren der beiden Sagen an deren Ende versetztes Gegenstück zu Jakobs Flucht aus Haran in ursprünglicherer Gestalt erkennen zu dürfen. Das *Mahabharata* ist aber mit einer solchen Episode noch nicht ganz zu Ende. *Ardschuna* kehrt nach *Hastinapura* zurück (o. S. 153), und nun erfolgt ein neuer Auszug:[4]) Die fünf Brüder brechen mit ihrer gemeinsamen Gattin auf, wandern ostwärts, gelangen zum *Lauhitja-*

---

1) JACOBI, a. a. O., S. 14 (I,111).

2) 2 Mos. 2. 3) JACOBI, a. a. O., Index, unter *Karna*.

4) Eb., S. 190 f. (XVII f.).

Ozean und ziehen nun am Strande von ganz Indien entlang, übersteigen den Himalaja und wandern durch die Wüste zum Götterberge *Meru.* Dort stürzen alle außer dem ältesten Bruder *Judhischthira* der Reihe nach hin und gehn in die Hölle ein. Aber Indra kommt, um den ältesten Bruder in den Himmel aufzunehmen, und dieser fährt in den Himmel des Indra hinauf. Doch hält es ihn hier nicht, er will dorthin, wo seine Brüder und die gemeinsame Gattin *Draupadi* weilen, und er wird von einem Führer, den ihm die Götter geben, in die Hölle hinuntergebracht, wo er die schrecklichen Qualen der Verdammten sieht. Schließlich gehn alle die Seinen in den Himmel ein, und auch er kehrt dorthin zurück, alle in ihrer göttlichen Natur. Hatten wir in der *Mahabharata*-Sage schon vor dem eben kurz skizzierten Schlußstück eine „Nekyia" (o. S. 151 f.), so sieht *Judhischthira*s Höllenfahrt einfach wie eine Teil-Dublette dazu aus. Aber außerdem enthält dieses Schlußstück noch Dinge, die an den Zug der Kinder Israel unter Moses erinnern: den Zug durch die Wüste zum Götterberge *Meru* hin — vgl. den der Israeliten zum Sinai hin —, die Entführung des *Judhischtira* in den Himmel zu den Göttern und seine Rückkehr daraus — vgl. Mosis Hineingehn zu Gott auf dem Sinai und seine Rückkehr zu den Israeliten. Und da die Moses-Sage in der biblischen Chronologie der Jakob-Sage unmittelbar folgt, so darf man recht wohl vermuten, daß das uns beschäftigende Stück der *Mahabharata*-Sage eine Fortsetzung einer Jakob-Sage durch eine Moses-Sage ist, die zum mindesten darin älter wäre als unsere Moses-Sage, daß ihr Moses noch in den Himmel und zu den Göttern hineingeht; denn dieses Hineingehn zu Gott in der Wolke geht ja nach Band I, S. 146 ff. auf die Entrückung des Sintflut-Helden zu den Göttern zurück. Ob *Judhischthira*s Höllenfahrt am Ende der Sage[1]) etwa auch noch zu einer Moses-Sage gehört oder, falls das Vorhergehende ein Stück einer solchen sein sollte, ein nicht dazu gehöriger Zusatz ist, wird sich nicht entscheiden lassen. Möglich wäre aber das Erstere durchaus. Denn, wie die

1) Jacobi, a. a. O., S. 191 (XVIII, 1 ff.)

einer Moses-Sage entstammende Odyssee I[1]) mit der Hadesfahrt des Odysseus an ihrem Ende erweist, hat eine ältere Form unserer Moses-Sage als eine Entwicklung aus der Zitierung des Geistes *Enkidu*s einmal noch etwas gehabt, aus dem die Hadesfahrt des Odysseus werden konnte. Vgl. auch unten unter „Südsee-Odyssee“. Merkwürdig, daß wir in beiden Hades-Fahrten, der in der Odyssee und der im *Mahabharata*, von den Büßern in der Unterwelt hören, die wir sonst in *Gilgamesch*-Sagen nicht wiederfinden. Man möchte fragen, ob sich in der „Nekyia“ des *Mahabharata*, falls keine Seitenverwandtschaft mit der Nekyia in der Odyssee, so doch wenigstens ein Einfluß von ihr kundgibt. Vgl. u. S. 162.

Und das veranlaßt dazu, noch einmal auf den Bogen-Wettkampf wegen der *Draupadi* (o. S. 142) zurückzukommen. Daß der Bogen-Wettkampf allein für sich bodenständig ist und möglicherweise eine mit dem des Odysseus urverwandte Parallele, beweist anscheinend der Bogen-Wettkampf um die der *Draupadi* entsprechende *Sita* im *Ramajana* (o. S. 112). Nun aber sind mit diesem Bogen-Wettkampf im *Mahabharata* verschiedene Motive verknüpft, die zu denken geben. *Ardschuna*, der Sieger im Wettkampf, kommt, mit seinen 4 Brüdern, nachdem sie vorher unerkannt (als Bettler) in einer unköniglichen bescheidenen Wohnung gelebt, interessanterweise unerkannt von den Vettern zum Wettkampf[2]). Das sind Motive, die sich, so oder ähnlich, häufig genug in — wohl wenigstens in der Hauptsache — verwandten Sagen und Märchen finden, wo es sich um die Wiedergewinnung einer Frau handelt. Vgl. u. unter „Hilde-Gudrun“ und „Vor-Hamlet“ (Gram-Sage). Um eine Wiedergewinnung handelt es sich ja aber nicht im *Mahabharata*, sondern um eine Erst-Gewinnung der Frau. Auch der Kampf der übrigen Freier um die *Draupadi* mit dem Sieger und einem seiner Brüder nach der Entscheidung[3]) muß immerhin auffallen. Und das verwandte *Ramajana* hat von den genannten auf-

1) S. u. unter „Odyssee“.
2) Jacobi, a. a. O., S. 20 (I, 185 ff.); S. 18 (I, 157).
3) Jacobi, a. a. O., S. 20 (I, 189 f.).

fälligen Motiven beim beabsichtigten Bogen-Wettstreit um eine neu zu gewinnende Gattin nichts. Aber den Sieger im Bogen-Kampf als unbekannten Bettler, der vor dem Kampfe in unköniglicher Wohnung (in der Hütte des Schweinehirten Eumäus) wohnt, und mit dem nach seinem Siege von Freiern gekämpft wird, finden wir in der Odyssee wieder. Dort aber ist ein solcher begreiflich, da der Schlußteil der Odyssee nach unseren Darlegungen u. S. 183 unter „Odyssee" außer einer ursprünglichen Erst-Gewinnung der Frau durch Bogen-Wettkampf eine Wiedergewinnung nach 20jähriger Abwesenheit enthält. Darum: Auch hier in unserer *Mahabharata*-Sage, ebenso wie vielleicht in deren Nekyia (o. S. 161), ein Einfluß unserer Odyssee? Aber andererseits: Auch in der mit der *Mahabharata*-Sage näher verwandten *Nala-Damajanti*-Sage[1]) erscheinen Bewerber, und zwar vier Götter, unerkannt bei der Erstgewinnung einer Gattin, und bilden mit *Nala* zusammen, dem sie sich alle gleichmachen, eine Fünfzahl von nicht erkennbaren Bewerbern. Diese Parallele hat indes für unsere Frage nichts zu bedeuten, weil sie ja 1. ebenso gut und schlecht wie das entsprechende Motiv im verwandten *Mahabharata* aus der Odyssee stammen könnte und 2. möglicherweise ursprünglich ganz anderer Natur ist. Zu beachten ist für unsere Frage indes auch Nr. 55 der *Indischen Märchen* von JOH. HERTEL, S. 221 f., wo erzählt wird, wie ein Freier, ein Königssohn, der incognito und in Verwandlung an eines Königs Hof kommt, durch einen Bogenschuß die Hand seiner Tochter gewinnt, deren Liebe er bereits erworben hat, worauf er auf die erbitterten anderen, erfolglosen Freier einen Hagel von Pfeilen abschießt. Denn das sieht wieder ganz nach Odyssee aus. Unsere Frage muß aber doch wohl in der Schwebe bleiben.

So selbstverständlich es ist, daß die *Mahabharata*- ebenso wie die *Ramajana*-Sage eine Jakob-Joseph-Sage einschließt, so naheliegend es ist, am Schluß des *Mahabharata* dazu noch ein Stück einer Moses-Sage anzunehmen, so sieht doch jeder alsbald, daß im *Mahabharata* solche

1) Eb., S. 34 ff. (III, 53 ff.). S. u. unter „*Nala*".

Stoffe nicht im entferntesten auch nur die ganze Haupthandlung aus machen, um die allein es sich bei unserer Analyse natürlich in erster Linie handeln muß. Denn der sich fast durch das ganze Epos hindurchziehende Streit der fünf Brüder, der sogenannten *Pandawas*, mit den *Kaurawas*, ihren Vettern, für den suchen wir völlig vergeblich nach einer wirklichen Analogie in der Jakob-Sage. Gewiß, die erste Flucht der fünf Brüder vor den *Kaurawas*, dann die zweite und ihre Verbannung aus der Heimat nach zweimaligem verlorenem Würfelspiel sollen und können ja sehr wohl der Flucht Jakobs vor Esau, Jakobs langjährigem Aufenthalt in der Fremde und Jakobs Flucht vor Laban entsprechen. Und gewiß zieht nachher Esau mit seinen Scharen gegen Jakob[1]), aber es kommt gar nicht zu einem Kampf, die Brüder versöhnen sich, und damit ist die Feindschaft zu Ende. Im *Mahabharata* beherrscht aber der Streit zwischen den beiden Familien das Epos, und eine ungeheure Schlacht zwischen beiden bildet dessen Höhepunkt. Möglich nun freilich, daß hier, wenigstens a u c h, eine E n t w i c k l u n g aus dem Verhältnis zwischen Jakob und Esau, möglich weiter, daß hier ein völlig von israelitischer Sage unabhängiger, selbständiger einheimisch-indischer Stoff vorliegt. Aber daneben gibt es für diesen Familien-Streit jedenfalls noch eine andere Erklärung.

Oben S. 155 f. konnten wir in der Vorgeschichte der zentralen *Mahabharata*-Sage die Ruth-Geschichte feststellen, eine Vorgeschichte der D a v i d - Sage. Man fragt daher, ob auch diese zentrale *Mahabharata*-Sage selbst etwa Beziehungen zur David-Sage hat. Und da fällt zunächst auf, daß das feindselige Verhältnis der am Hofe des Königs *Dhrtaraschtra* aufwachsenden und aufgewachsenen fünf *Pandawas* zu ihren Vettern, und zumal zu dem ältesten, *Duryodhana*[2]), und die zweimalige Flucht von diesem Hofe — einmal in die Verbannung (o. S. 144), während welcher sie schließlich von ihren Vettern gesucht werden — die andauernde Feindschaft, die

1) 1 Mos. 32,4 ff.

2) Jacobi, a. a. O., S. 15 ff. (I, 128 ff.); S. 14 (I, 115).

schließlich zu einer Vernichtungs-Schlacht zwischen *Pandawas* und *Kaurawas* führt, eine nicht zu übersehende Analogie ist zu: Davids Aufenthalt am Hofe Sauls, dem feindseligen Verhältnis zwischen Saul und David, Davids Flucht vor Saul, seinem langen Aufenthalt in der Verbannung, während dessen er von Saul gesucht wird, und zu der großen Gilboa-Schlacht, in der Saul entscheidend geschlagen wird. Allerdings nicht in einer Schlacht gegen David, der am Kampfe nur hat teilnehmen wollen, doch aber einer Schlacht, die durch die Vernichtung Sauls und seines Heeres auch für David von größter, entscheidender Bedeutung war[1]). Diese allgemeine Analogie einmal festgestellt, treffen wir nun ohne erheblichen Spürsinn auch auf allerlei analoge vergleichbare Einzelheiten. Daß z. B., dies zunächst, die Gattin *Draupadi* den Brüdern von den *Kaurawas* — vor der Flucht — weggenommen werden soll[2]), mag damit zusammenhängen, daß dem David seine Gattin Michal von Saul weggenommen wird[3]). Und wenn die fünf *Pandawas* nach der Heirat mit der *Draupadi* in die Verbannung gehn, ein chronologisches Verhältnis, das uns ja, solange wir nur an eine Beziehung zur Jakob-Sage denken konnten, nicht recht zu befriedigen vermochte, so mag nun die Saul-David-Sage es erklären, in der David nach der Heirat mit Michal, die ihm dann weggenommen wird, vom Hofe Sauls flieht und diesen nun dauernd zu fürchten hat.

Allein anderes ist wichtiger. Wenn wirklich die Saul-David-Sage in der *Mahabharata*-Sage vertreten ist, dann ist, wie schon oben angedeutet, *Durjodhana*, der älteste der *Kaurawa*-Brüder, ein Saul. Diesem wird vor seinem letzten, von ihm gefürchteten Kampfe gegen die Philister, in welchem er sich nach einer Version selbst das Leben nimmt, von der Toten-Beschwörerin in Endor der Geist Samuels zitiert und ihm von diesem sein Todes-Schicksal und seine

1) 1 Sam. 16,15 ff. usw.; 19,9 ff. usw.; 31; 29,1 ff.
2) Jacobi, a. a. O., S. 29 f. (II, 65 ff.).
3) 1 Sam. 25,44.

Niederlage verkündet[1]), auch dem entsprechend, daß, vielleicht am Grabe *Enkidus*, dieser für *Gilgamesch* zitiert wird und nun dem *Gilgamesch* Kunde vom Schicksal der Toten gibt[2]). Der Selbstmord planende *Duryodhana* aber wird vor dem großen Endkampfe gegen die *Pandawas* von einem hervorgezauberten weiblichen[3]) Geist in die Unterwelt geführt, wo ihm Dämonen der Unterwelt, allerdings Hilfe, in der kommenden Schlacht zusichern[4]). In dem Kampfe stirbt dann Saul, sei es, in seiner Angst vor den Schützen durch Selbstmord, sei es, vom Krampf oder Schwindel erfaßt, also kampfunfähig, durch den Todesstoß eines Feindes, worauf dann seine Leiche geschändet wird[5]). Von *Duryodhana* aber heißt es, daß er sich in der Vernichtungs-Schlacht in einen Teich geflüchtet hat und nicht kämpfen will, ihm dann von einem der fünf Brüder seine Schenkel zerschmettert werden, und er so kampfunfähig wird, wonach er von diesem mißhandelt wird[6]); später fährt er aber gen Himmel.

Eine Episode in diesem großen Kampfe fällt uns besonders auf. Ein Krieger der *Kaurawas* dringt nachts in das Lager der *Pandawas* ein, während zwei andere draußen als Wächter bleiben, und er richtet drinnen ein furchtbares Blutbad an, an dem dann die beiden anderen draußen teilnehmen[7]). Eine hiermit, zunächst zwar nur mit ihrem ersten Teil, vergleichbare Episode bietet nun auch die Saul-David-Sage: David und Abisai dringen nachts in das Lager Sauls ein, töten aber, obwohl dazu in der Lage, niemanden, auch Saul nicht[8]). In der Ilias-Sage haben wir hierzu folgendes

---

1) 1 Sam. 28,3 ff.; 31,4.

2) Band I, S. 452 ff.

3) Mitteilung meines Kollegen GELDNER.

4) JACOBI, a. a. O., S. 52 (III, 251 f.). Vgl. u. unter „Ilias"!

5) 1 Sam. 31 und 2 Sam. 1,1 ff.

6) JACOBI, a. a. O., S. 115 (IX, 29); S. 116 (IX, 30 ff.); S. 119 (IX, 58 f.).

7) Eb., S. 121 f. (X, 1 ff.).

8) 1 Sam. 26,1 ff. S. hierzu schon C. FRIES in *Klio, Beitr. zur alt. Gesch.*" IV, 2, 235 f.

Abbild: Odysseus und Diomedes dringen nachts in das Lager des Thracier-Königs Rhesus ein und richten dort ein Blutbad an, töten u. a. auch Rhesus selbst[1]). Und dieses Blutbad gehört nach Band I, S. 726 ff. und Ergänzung-Heft, S. 82 f. gewiß zum ursprünglichen Bestande der Geschichte, und nicht etwa die Verschonung des Feindes wie in unserer biblischen Saul-David-Sage. Somit ist die Parallele bemerkenswerter, als sie es zu sein scheint. Daß die beiden feindlichen Parteien darin gegenüber der Saul-David-Sage vertauscht sind, ist für die Frage nach der Zusammengehörigkeit der beiden Episoden bedeutungslos. Zeigt doch die verwandte Dolonie in der Ilias ein ähnliches Phänomen. Über eine Tatsache, die für dessen Erklärung wichtig sein könnte, s. Ergänzungs-Heft, S. 83. Daß die drei Männer in der *Mahabharata*-Episode gegenüber den zwei — ursprünglichen — in der Saul-David-Sage für die Zusammengehörigkeits-Frage belanglos sind, ist selbstredend. Ist doch in der Mohammed-Sage aus den zwei der Saul-David-Sage ein einziger geworden (o. S. 15). Wenn diese Lager-Szene im *Mahabharata* den Abschluß des ganzen Kampfes bildet, statt, wie deren äußerliches Gegenstück, ihren Platz vor der großen Schlacht zu haben, so mag das damit erklärt werden dürfen, daß der Streit zwischen David und dem Hause Sauls nach der Gilboa-Schlacht und einer weiteren Schlacht bei Gibeon sein Ende findet mit der Ermordung Esbaals, des Sohnes Sauls, durch zwei Männer, die in dessen Palast eingedrungen sind und ihn im Schlaf getötet haben[2]). Was nun aber unsere Zusammenstellungen aus der *Mahabharata*- und der Saul-David-Sage außerordentlich empfehlen müßte, das sei schließlich noch besonders hervorgehoben: 1., daß, falls sie berechtigt wären, von den Saul-David-Geschichten nur eine bestimmte Art von Tatsachen und Geschehnissen, nämlich nur Beziehungen zwischen Saul und David sowie Erlebnisse Sauls während

1) S u. unter „Ilias". S. hierzu schon C. FRIES, a. e. a. O. IV, 2, 241 und 246.

2) II Sam. 4.

der Zeit dieser Beziehungen im *Mahabharata* zum Ausdruck kämen; 2. aber das auffallende Verhältnis zwischen der *Mahabharata*-Sage einerseits und andererseits der *Ramajana*-Sage und der von *Nala* und *Damajanti*, welche bei ihrer fraglosen Verwandtschaft mit der *Mahabharata*-Sage doch gerade nichts von dem zeigen, was in dieser nach unseren obigen Darlegungen aus der Saul-Samuel-Sage stammt, nämlich: keinen Aufenthalt des Helden an einem ihm — in der Hauptsache — feindlichen Hofe, keine nach der Flucht aus der Stadt sich weiter entwickelnde Feindschaft, keine Höllen-Fahrt des Helden, keine gewaltige Entscheidungs-Schlacht gegen einen dem Saul entsprechenden Helden, keinen letzten Kampf und keinen Untergang dieses Helden, keine mit der in 1 Sam. 26 vergleichbare Lager-Szene[1]). Und das scheint doch wirklich entscheidend zu sein. Zu der Ineinanderarbeitung zweier Sagen wäre auf die Mohammed-Sage zu verweisen, in deren Grund-Sage, eine David-Saul-Geschichte, eine Moses-Josua-Geschichte hineingearbeitet ist[2]).

Somit dürfen wir gewiß auch mit einem Zusammenhang zwischen *Mahabharata*- und Saul-David-Sage rechnen, also nunmehr mit einem zwischen dem Epos und den drei israelitischen Sagen, denen von Jakob und Joseph, von Moses sowie von Saul und David. Das ist aber äußerst bemerkenswert und beweist mit dieser Gesamtheit der anscheinenden drei Verwandtschafts-Verhältnisse doch wohl für die Tatsächlichkeit aller einzelnen für sich. Denn es sind nicht irgendwelche irgendwoher zusammengeholte Sagen, die hier vereinigt und verkettet wären, sondern gerade drei, die insgesamt israelitischer und im besonderen süd-israelitischer Herkunft sind. Und so begriffe sich's, daß sich in der indischen Sage in gewisser Weise wiederholte, was für die griechische festzustellen ist, daß von den zwei großen zusammengehörigen griechischen Sagen, der Ilias-Sage und der Odys-

1) S. o. unter „*Ramajana*" und u. unter „*Nala*".

2) O. S. 1 ff. Vgl. auch u. unter „Odyssee".

seus-Sage, jener die Saul-David-Sage, dieser aber die Moses- und die Jakob-Sage und ein Stück auch der Saul-Sage zugrunde liegen[1])!

Über die *Hanumat*-Episode im *Mahabharata*, welche die *Hanumat*-Geschichte im *Ramajana* ergänzt, o. S. 105 ff. Daß dieses selbe Stück, das dem letzteren Epos abhanden gekommen ist, sich im *Mahabharata* als Fremdkörper findet, ist doch wohl eine Tatsache von hervorragender Bedeutung für die Geschichte der beiden Epen. Warum das Stück ins *Mahabharata* überpflanzt wurde, bleibt abzuwarten. Daß es an seiner jetzigen Stelle steht, mag damit zusammenhängen, daß *Hanumat* im *Ramajana* auf einem Berge getroffen wird, und die Helden des *Mahabharata* dort, wo die *Hanumat*-Episode eingeschoben ist, sich im Gebirge befinden. Dabei im Himalaja, während *Hanumat* im *Ramajana* auf dem *Malaja* an der Malabar-Küste wohnt und getroffen wird. Aber ein bestimmter Grund verbietet es, auf diesen Anklang Gewicht zu legen: der jedenfalls späte Gebrauch des Namens Himalaja[2]) gegenüber dem des *Malaja*.

---

1) U. unter „Odyssee“ und „Ilias“.

2) Mitteilung meines Kollegen GELDNER.

III.

Die indische Sage von *Nala* und *Damajanti*[1]) und eine Jakob-Sage.

König *Nala* und die Königstochter *Damajanti* lieben sich, ohne einander gesehn zu haben. *Damajanti*s Vater veranstaltet ihre „Gatten-Wahl“. Dazu kommen außer *Nala* auch vier Götter, die alle das Aussehen von *Nala* angenommen haben, sich aber, damit *Damajanti* den richtigen *Nala* auswählen kann, von ihr erbitten lassen, sich zu demaskieren. Sie wählt dann *Nala* zum Gatten. Die Frucht der Ehe sind zwei Kinder, ein Sohn und eine Tochter. In der Folge läßt sich *Nala* zum Würfelspiel mit seinem, von zwei Göttern besessenen Bruder, gleichfalls einem Fürsten, reizen, verliert unaufhörlich, verliert schließlich Krone und Reich. Nun läßt *Damajanti* ihre beiden Kinder zu ihren Eltern bringen, und danach wandert *Nala* mit ihr aus der Königsstadt fort. Im Verlauf ihrer Wanderung verläßt er sie. Sie wird dann von einem Drachen gepackt, aber von einem Jäger aus dessen Rachen befreit. Der Jäger will sie nun vergewaltigen, wird aber von ihr verflucht und stürzt tot zu Boden. Sie trifft auf eine Karawane und zieht mit ihr weiter, kommt schließlich mit einem Rest davon — die übrigen hat eine Elephanten-Herde vernichtet — an den Hof des Königs *Subahu*, gibt sich als wandernde Magd aus, wird Gesellschafterin bei einer Prinzessin. Ihr Gatte aber wird auf seiner Wanderung durch den Biß einer dankbaren Schlange, die er aus einem brennenden Walde gerettet hat, unkenntlich

1) S. JACOBI, *Mahabharata*, S. 34 ff. (III, 53 ff.) eine ausführliche Inhaltsangabe und Übersetzung der Sage.

gemacht, verdingt sich als Wagenlenker bei einem Könige *Rtuparna*. *Damajanti* wird dann erkannt und zu ihren Eltern gebracht. Ihr Vater veranstaltet eine neue Gattenwahl für sie. Dazu erscheint auch *Rtuparna* mit seinem Wagenlenker *Nala*. Dieser wird an allerlei Zeichen von *Damajanti* erkannt und erkennt seine zwei Kinder als den seinigen äußerst ähnlich. Nun Wiedersehn der Gatten, Zerstreuung von Zweifeln an *Damajanti*s ehelicher Treue, Heimkehr *Nala*s. Neues Würfelspiel mit dem Bruder *Nala*s; der Bruder verliert, erhält aber Leben und Reich geschenkt.

Diese Erzählung läßt zunächst einen Verlauf ähnlich einem in der *Mahabharata*-Sage erkennen: Gatten-Wahl, 5 Bewerber, die, weil 4 dem 5ten gleichend, alle 5 unerkennbar, Heirat; Würfelspiel, wodurch Krone und Reich verloren werden, Flucht *Nala*s mit Gattin; hierauf Entführung der Frau durch einen Unhold[1]) und Befreiung; Dienst der Frau an einem Königshof und gleichzeitiger des Mannes (aber an einem anderen Hofe); zuletzt eine gewisse restitutio in integrum und Versöhnung — alles in den Hauptzügen ebenso, bezw. ganz ähnlich wie im *Mahabharata*, so ähnlich, daß an einem Zusammenhang nicht gezweifelt werden kann. Und, wenn diese ähnlichen Episoden oder Motive im letzten Grunde aus einer Jakob-Sage stammen oder doch eine solche als Basis haben, so folgt, daß die *Nala-Damajanti*-Sage, soweit bis jetzt herangezogen, in der Hauptsache gleichfalls eine Jakob-Sage ist.

Über ihr näheres Verhältnis zur *Mahabharata*-Sage, soweit eben mit ihr verglichen, können wir hier nicht ausführlich reden. Hier nur dies: Daß die fünf *Pandawa*s eine Frau heiraten (o. S. 142 f.), ist gegenüber der israelitischen Sage (Heirat der Lea) sekundär. *Nala* allein heiratet aber die entsprechende *Damajanti*. Folglich scheint unsere Sage gegenüber der *Mahabharata*-Sage ursprünglicher zu sein. Wichtiger könnte indes etwas Anderes sein: Das Würfelspiel zwischen *Pandawa*s und ihren Vettern, den *Kaurawa*s, soll nach o. S. 144 die Vorgänge zwischen den Brüdern

1) Zu Jacobi, a. a. O., S. 44 (III, 157). Vgl. aber eine zweite Entführung, durch einen König, eb., S. 53 (III, 264 ff.).

Esau und Jakob widerspiegeln, durch die Esau von Jakob um sein Erstgeburts-Recht und seinen Erstgeburts-Segen gebracht wird. In unserer Sage aber sind es zwei Brüder, von denen der eine den anderen um seine Herrschaft bringt. Also ist unsere Sage vermutlich auch in einem zweiten Punkte ursprünglicher. Ferner: Die *Pandawas* und im besonderen die *Draupadi* am Hofe des Königs *Wirata* spielen die Rolle Josephs in Ägypten. Ihnen entspricht auch *Damajanti* am Hofe des Königs *Subahu*. Diese wird unterwegs von einer Karawane aufgenommen und reist (eine Zeitlang) mit dieser zusammen, ähnlich wie Joseph, der, von einer Karawane aufgenommen, nach Ägypten kommt, während die *Mahabharata*-Sage nichts Derartiges hat. Also auch hier Ursprünglicheres?

Soweit von Abweichungen vom *Mahabharata* in Einzelheiten. Die größte Abweichung davon ist aber die, daß unsere *Nala*-Sage nichts von alledem aufweist, was wir o. S. 163 ff. innerhalb des *Mahabharata* als Entlehnungen aus der Saul-David-Sage feststellen zu können glaubten. Und so ergibt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß wir in der *Nala-Damajanti*-Sage eine Vor-*Mahabharata*-Sage, und zwar eine Jakob-Sage, finden dürfen, mit der noch keine Saul-David-Sage durchsetzt ist[1]). Daß die *Nala-Damajanti*-Sage an ihrem Ende nichts von dem bietet, worin wir o. S. 159 ff. Stücke einer Moses-Sage erkennen zu dürfen glaubten, mag ebenso auf einen älteren Zustand hinweisen. Allein das ließe schließlich als Erklärung eine Amputation an einer älteren *Nala*-Sage zu.

Nun hat diese aber weiter konstitutive Bestandteile, die sich nicht im *Mahabharata* finden und dabei nicht aus der Saul-David noch etwa aus der Moses-Sage stammen, einer Sage, welche, nach o. S. 159 ff., auch eine Quelle der *Mahabharata*-Sage zu sein scheint: *Nala* und *Damajanti* werden von einander getrennt, kommen dann wieder zusammen, nachdem er ihre zwei Kinder als die seinigen erkannt und anerkannt hat. Das aber ist zugleich *Ramajana*! Und

1) Die *Nala*-Sage würde sich also zu der *Mahabharata*-Sage verhalten können, wie das *Dasaratha-Dschataka* zum *Ramajana*, wozu o. S. 107 f.

das ist zugleich wieder Jakob-Sage! Denn die *Sita*, die von *Rama* getrennt, dann mit ihm wieder vereinigt wird, deren zwei Kinder er als die seinigen anerkannt hat, ist ja hier ein Gegenstück zu *Damajanti*, und diese *Sita* ist dabei wieder ein Joseph, ihre Kinder die zwei Söhne Josephs, *Rama* ein Jakob, der seinen Sohn Joseph wiedersieht (o. S. 93).

Somit scheint das Eine zweifellos, daß die *Nala*-Sage auch näher mit der *Rama*-Sage verwandt ist. Man wird natürlich fragen können, ob etwa die Parallele in der *Nala*-Sage zur *Rama*-Sage auf einer Entlehnung beruht, und somit weiter aus der *Rama*-Sage stammt. Und dann würde die Tatsache, daß ein erster Teil der *Nala*-Sage ebenso wie einer der *Ramajana*-Sage beide Jakob-Sagen, dabei aber sicher unabhängig von einander sind, dafür sprechen, daß auch die einander nahestehenden Stücke der beiden Sagen selbständig sind. Da die *Rawana*-Geschichte, nach o. S. 104 f. ein Fremdkörper in der *Rama*-Sage, der *Nala*-Sage fremd zu sein scheint, so würde übrigens bei einer etwa doch anzunehmenden teilweisen Abhängigkeit der *Nala*- von einer *Rama*-Sage nicht unsere *Rama*-Sage, sondern eine ältere Form von ihr, ohne die *Rawana*-Sage, als Vorlage anzusprechen sein. Einer besonderen Erörterung bedarf deshalb noch der Raub der *Damajanti* durch den Drachen, aus dessen Rachen sie ein Jäger befreit. Darin ließe sich ein Gegenstück zu einer der beiden oder zu beiden Entführungen und Befreiungen der *Draupadi* vermuten (o. S. 147), somit eine „*Chumbaba*-Episode" und ein Absenker einer Dina-Episode in der Jakob-Sage (o. S. 147). Und damit wäre es gegeben, in der Entführung und Befreiung der *Damajanti* eine Parallele zu der Entführung der *Sita* durch den Riesen und ihrer Befreiung in der *Rama*-Sage zu vermuten. Dafür ließe sich auch die Stelle unserer Episode innerhalb der übrigen Sage anführen: vor der *Subahu*-Episode, || Joseph in Ägypten; und Joseph in Ägypten folgt hinter der Dina-Episode. Nun bietet die *Rama*-Sage ja zwar als mit dem Raube der *Damajanti* vergleichbar außer der Entführung der *Sita* durch den Riesen auch die durch den Dämon *Rawana*, aber an einer späteren

Stelle; und deshalb wird sich diese ganze *Rawana*-Episode mit allen ihren Einzelheiten wohl entscheidend gegen eine Zusammenstellung mit der *Damajanti*-Sage wehren können.

An ihrem Ende zeigt die *Nala*-Sage deutlich einen Parallelismus zu ihrem Anfang, indem sie an ihrem Ende eine zweite Gatten-Wahl der *Damajanti* mit dem Motiv einer Unkenntlichkeit, diesmal des Gatten allein, danach ein erneutes Würfelspiel der zwei Brüder bietet. Das ist ohne jeden Anhalt in der Vorlage, der Jakob-Sage. Folglich wird man schließen dürfen, daß diese zweite Folge nach der ersten gemacht ist.

Das wären die Hauptsachen von dem über die *Nala*-Sage und ihr Verhältnis zu *Mahabharata-, Ramajana-* und Jakob-Sage Mitzuteilenden.

Zusammenfassend dürfen wir somit für die drei indischen Sagen feststellen:

1. Alle drei haben zur Grundlage eine Jakob-Sage.
2. Die *Nala*-Sage beruht auf einer solchen allein.
3. Die *Ramajana*-Sage beruht auch auf einer solchen, ist aber erweitert worden durch die mit ihr verschmolzene *Rawana*-Sage, die einer *Sul-Schumul*-Sage entstammt.
4. Auch die *Mahabharata*-Sage hat zur Grundlage eine Jakob-Sage, in die aber eine Saul-David-Sage, sowie ein Stück der *Rawana*-Sage hineingebaut sind. Und fortgesetzt wird deren Jakob-Sage wohl durch eine Moses-Sage.

IV.

Die indische *Schakuntala-Duschjanta-* und eine Thamar-Juda-Sage?

Der König *Duschjanta* befindet sich auf der Jagd, entläßt dabei sein Heer und betritt mit seinem Wesir eine Einsiedelei. Auf sein Rufen erscheint ein Mädchen namens *Schakuntala.* Er pflegt mit ihr der Liebe, nachdem er ihr versprochen hat, daß ein Sohn von ihnen sein Nachfolger werden solle. Dann begibt er sich ohne sie und, ohne wieder mit ihr zusammenzutreffen, in seine Residenz zurück. Sie gebiert einen Sohn, und als der sechs Jahre alt ist, geht sie, begleitet von mehreren Schülern ihres Adoptivvaters *Kanwa*, mit ihm in die Residenz. Der König will zuerst gegen sein besseres Wissen *Schakuntala* und ihren Sohn nicht anerkennen, tut es aber schließlich doch, nachdem es ihm durch eine himmlische Stimme geheißen ist[1]).

Da wir oben nachweisen konnten, daß die Jakob-Sage mehrfach in der indischen Sage vertreten ist und innerhalb der *Mahabharata*-Sage als ein Stück einer Jakob-Sage auch die Juda-Thamar-Sage (o. S. 153 ff.; vgl. S. 155 f.), so könnte es an sich nicht besonders auffällig sein, wenn auch die *Schakuntala*-Sage israelitischen Ursprungs und im besonderen einer Verwandtschaft mit der Juda-Thamar-Sage verdächtig wäre. Und das ist sie immerhin: Juda ist mit seinem Freunde Hira unterwegs. Er trifft, am Wege sitzend, verkleidet und von ihm als solche nicht erkannt, seine Schwiegertochter Thamar, die, nachdem ihr Gatte gestorben ist, ohne Kinder zu hinterlassen, nach Nachkommenschaft

1) S. Jacobi, *Mahabharata,* S. 10 (I, 68 ff.).

verlangt. Er wohnt ihr bei und erzeugt mit ihr zwei Söhne, die nun, da Juda als Ehe- und Rechts-Nachfolger von Thamars verstorbenem Gatten funktioniert hat, dessen Geschlecht fortsetzen. Und ein Nachkomme der Thamar ist König David[1]).

Weiter geht eine alsbald erkennbare Übereinstimmung zwischen den beiden Geschichten nicht. Indes: Thamar hat von Juda Pfänder erhalten und an ihnen, u. a. seinem Siegelring, erkennt er später, daß es seine Schwiegertochter gewesen ist, mit der er Umgang gehabt hat, und muß sie nun als Mutter seiner Nachkommenschaft anerkennen. Nun aber geht die griechische Theseus-Sage[2]), und weiter die damit näher verwandte Sinfjötli-Sage[3]), auch auf eine Juda-Thamar-Sage zurück. Und Theseus wird von seiner Mutter zu seinem Vater geschickt, und dieser erkennt in ihm nicht alsbald seinen Sohn; und ähnlich Sinfjötli. Sehr wohl möglich somit, daß dieser Zug auch schon auf israelitischem Boden vorhanden gewesen ist und deshalb der entsprechende Zug in der *Schakuntala*-Sage weiter für eine Abhängigkeit von der Juda-Thamar-Sage zeugen kann. Ferner finden wir aber als auf dieser Sage beruhend den Zug der *Schakuntala*-Sage, daß der Sohn eines Juda von einer Thamar dessen Nachfolger als König werden soll, implicite auch in der indischen fraglosen Juda-Thamar-Sage im *Mahabharata* (o. S. 154).

Schließlich berührt sich Kalidasas Schauspiel *Schakuntala*, im Unterschiede von der *Mahabharata*-Version, darin mit der Juda-Thamar-Sage, daß *Schakuntala* den König *Duschjanta* vor der Geburt ihres Sohnes zur Anerkennung seiner Vaterschaft zu bewegen sucht, und daß (so auch SCHOTT) ein ihr vom Könige gegebener Siegelring dazu führt.

Nach allen diesen Parallelen scheint es wirklich erlaubt, in der *Duschjanta-Schakuntala*-Geschichte eine Juda-Thamar-Sage zu vermuten.

---

1) 1 Mos. 38 und Buch Ruth 4, 18 ff.

2) S. u. unter „Theseus".

3) S. u. unter „Vor-Siegfried".

C.

Die großen griechischen Sagen-Systeme sowie die römische Königs-Sage und ein süd-israelitisches Sagen-System von der Schöpfung der Welt bis David (Salomo), bezw. Joas von Juda.

I.

Die Odysseus- und die Vor-Odysseus-Sage.

a.

Die Odyssee und eine Moses-, eine Jakob-Sage und eine Saul-Episode.

Zwischen dem *Gilgamesch*-Epos und der Odyssee vom Sirenen-Abenteuer an sind die nachfolgenden Parallelreihen zu beobachten[1]):

Gilgamesch-**Epos.**	**Odyssee**[2]).
Die Göttin *Ischtar* bittet *Gilgamesch* um seine Liebe, wird aber	Die zwei Sirenen suchen Odysseus zu sich heranzulocken, aber

1) S. zum Folgenden vor allem bereits meine Broschüre *Gilgamesch-Epos, judäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee,* S. 11 ff. (1924), vorber meine als Ms. gedruckten *Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über Die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen* S. 1 ff. (1912) und schon *Zeitschrift für Assyriologie* XVI, S. 125 ff. (1902). Was UNGNAD in seiner Broschüre *Gilgamesch-Epos und Odyssee,* S. 29 ff. (1923) an Berührungen zwischen *Gilgamesch-* und Odysseus-Erlebnissen nennt, ist längst von mir veröffentlicht. Wie es möglich war, daß UNGNAD das unerwähnt lassen konnte, entgeht mir. Überboten wurde aber UNGNAD von HAUPT im *Amer. Journ. of Philology* XLVI, 3, Nr. 183, S. 208 ff. (210), in einem Artikel, in welchem er meine Aufstellungen als ein Echo von UNGNADs bezeichnet!

2) S. Odyssee XII, 39 ff.

von ihm zurückgewiesen. Andere, die sich von ihr verlocken ließen, hat sie ins Verderben gestürzt.

es gelingt ihnen nicht. Andere, die sich von ihnen anlocken ließen, haben sie ins Verderben gestürzt.

Odysseus durch die Scylla-Charybdis-Straße. Scylla frißt sechs von Odysseus' Gefährten auf.

S. dazu unten.

Die Göttin *Ischtar*, Göttin des glänzenden Venus-Sterns, geht zu ihrem Vater *Anu*, dem Himmelsgotte, zum Himmel hinauf, beklagt sich über den ihr durch *Gilgamesch* angetanen Frevel, und fordert, um diesen zu bestrafen, die (Erschaffung? oder) Schenkung eines Himmels-Stiers, dabei drohend, im Falle einer Nichtgewährung ihrer Bitte zur Unterwelt hinabzugehn.

Die Göttin Lampetië, die „Glänzende", geht zu ihrem Vater Helios, dem Sonnengotte, zum Himmel empor und meldet ihm einen Frevel (nämlich die Tötung der besten Rinder eben dieses Gottes auf der Insel Thrinacia). Der bittet Zeus, den Himmelsgott und Götterherrn, um Rächung des Frevels, dabei drohend, im Falle einer Nichtgewährung seiner Bitte zur Unterwelt hinabzugehen.

Der Himmelsgott spricht ihr von sieben Spreu-, d. h. Hunger-Jahren, die offenbar durch eine Gewährung ihrer Bitte herbeigeführt werden würden. Allein *Ischtar* gibt ihm für diesen Fall beruhigende Zusicherungen. Der Himmels-Stier wird geschaffen oder kommt wenigstens auf die Erde herunter. [Infolgedessen vermutlich eine Hungersnot.]

Die Veranlassung dieses Vorgangs: Hunger bei Odysseus und seinen Gefährten.

Danach wird der Stier im Kampf gegen *Gilgamesch* und seine Mannen — vielleicht nicht von *Gilgamesch* — getötet. So wird ein neuer schwerer Frevel begangen.

Infolge des Hungers Einfangung und Tötung von besten Rindern des Sonnengottes.

Nun geht die Göttin *Ischtar* (auf die Mauer von Erech — der Stadt *Gilgamesch*s —) hinauf und beklagt die Tötung des Stiers. Es folgt ein Traum *Enkidu*s von einer Götter-Beratung, bei der der Tod *Enkidu*s, des Freundes *Gilgamesch*s, beschlossen wird. *Enlil*, der Götterherr, er-

Nun geht die Göttin Lampetië (zu ihrem Vater Helios, dem Sonnengotte, zum Himmel) empor und klagt (ihm) den Frevel, die Tötung von Rindern eben dieses Gottes auf Thrinacia. Es folgt eine Beredung von Göttern im Himmel. Zeus, der Götterherr, erklärt dem Sonnengotte,

klärt dem Sonnengotte und einem anderen Gotte, daß *Enkidu* sterben müsse.

das Schiff des Odysseus solle zerschmettert werden („damit Odysseus und seine Gefährten vernichtet werden)[1]).

Gilgameschs Freund *Enkidu* stirbt.

Odysseus' Gefährten finden ihren Tod, zuerst der vom stürzenden Schiffsmast erschlagene Steuermann.

Gilgamesch zieht allein durch die Wüste, gelangt dann durch ein „Tor" in einem Gebirge, an dem zwei Ungeheuer, ein riesiges Skorpionmenschen-Paar, Mann mit Weib, Wache halten.

Odysseus treibt allein über das Meer hin, gelangt dann durch eine enge Meeresstraße an einem himmelhohen Felsen, an deren beiden Seiten je ein Ungeheuer, die Scylla und die Charybdis, Verderben drohen.

Gilgamesch, allein weiterwandernd, zu einem Götter-Walde und dem Hause der Göttin *Siduri*, am oder im Meere, einer „Schutzgottheit des Lebens", die, wie eine Braut, mit einer „Hülle" umhüllt ist.

Odysseus, allein weiter treibend, zu der baumreichen Insel Ogygia und der darauf in einem Walde wohnenden Göttin Calypso, die Unsterblichkeit verleihen kann, der Nymphe — Nymphe bedeutet aber auch Braut —, die mit einer „Hülle" umhüllt ist (und daher wohl auch ihren Namen hat).

Gilgamesch auf Befehl der *Siduri* zu *Urschanabi*, dem Schiffer und Diener des Xisuthros, vielleicht — wenigstens ursprünglich — dem Planeten-Gotte und Götter-Boten Merkur. Der will ihn zu Xisuthros hinüberfahren und befiehlt ihm, zu diesem Zwecke die Axt zu nehmen, und wohl 120 lange Schiffstangen abzuhauen. *Gilgamesch* folgt dem Befehl, bringt die langen Stangen zu dem Schiff des Schiffers, und dieser und er selbst fahren ab, und zu dem Wohnsitz des Xisuthros hin.

Zu der Calypso kommt Hermes (Gott des Planeten Merkur), der Götter-Bote, und befiehlt ihr, Odysseus in die Heimat zu entlassen. Sie gibt diesem deshalb ein Beil und eine Doppelaxt, und er fällt 20 lange Bäume, verarbeitet sie zu einem „Notkahn" und fährt dann ab, auf das Land des Phäaken-Königs Alcinous zu[2]).

Erst glatte, schnellste Fahrt, dann — in den Wassern des Todes — eine große See-Not, (auch noch) angesichts der Küste des Xisuthros(?).

Erst glatte, schnelle Fahrt, dann ein gewaltiger Sturm angesichts der Küste, an der Odysseus danach landet.

1) Das Götter-Gespräch gehört also schon der Grundsage an! Das muß die Homer-Kritiker interessieren, die sich über die Szene im Olymp Gedanken machen und aus ihm Schlüsse für die Homer-Kritik ziehen zu dürfen glauben! Vgl. u. S. 235!

2) Vgl. Odyssee V, 33 ff.

Die Schiffs-Stangen, die *Gilgamesch* abgehauen hat, gehen verloren (?).

Das Fahrzeug, das Odysseus gezimmert hat, geht verloren.

(Von ihrer Küste aus erblicken sein gefährdetes, zu ihm zurückkehrendes Schiff Xisuthros [und sein Weib].

Von ihrer Küste aus erblicken später sein auf der Rückkehr zu ihm hin versteinertes Schiff der Phäaken-König Alcinous und seine Phäaken).

Vgl. u. S. 180.

Landung *Gilgamesch*s an der Küste des uralten Xisuthros, des Herrn des Schiffes, in dem er fährt, des einstigen Königs, des bei den Göttern wohnenden Götter-Freundes, in einem Seligen-Lande, dem fernsten Wohnsitz einstiger Menschen (an der „Mündung der Ströme“ oder vielleicht besser an „Strom-Mündungen“ gelegen).

Landung des Odysseus an der Küste des alten Schiffer-Königs Alcinous, des „Gott-nahen“ Götter-Freundes, in einem glücklichen Lande, dem fernsten Wohnsitz von Menschen[1]) (bei der Mündung eines Flusses).

S. unten S. 187 ff. zur Nausicaa-Episode.

Zusammentreffen *Gilgamesch*s mit Xisuthros und seinem Weibe (das ihm freundlicher, als ihr Gatte begegnet).

Zusammentreffen des Odysseus mit Alcinous und seinem Weibe (an das er sich zuerst als Bittender wendet).

Dieser und sein Weib sind vor langen Zeiten von fernher an ihren jetzigen Wohnsitz entrückt worden.

Die Eltern dieses Königs sind von fernher an ihren jetzigen Wohnsitz gelangt[2]).

Gilgamesch erzählt dem Xisuthros von seinen Mühsalen vor der Ankunft bei ihm: „Ich - Erzählung“. Er fällt dann in einen tiefen Schlaf, aus dem er plötzlich durch Antippen aufgeschreckt wird; danach werden ihm Speisen angeboten. Hierauf verflucht Xisuthros den Schiffer, (weil er ihm *Gilgamesch* zugeführt hat), in demer ihn und mit ihm *Gilgamesch* von seiner Küste verweist (?). Sodann wäscht sich *Gilgamesch* an der

Odysseus erzählt dem Alcinous von seinen letzten Erlebnissen, dann von allen seinen anderen Abenteuern vor der Ankunft bei ihm: „Ich-Erzählung“. Vorher fiel Odysseus am Ufer des Flusses in einen tiefen Schlaf, aus dem er plötzlich aufgeschreckt wurde. Später, nachdem er in den Palast des Alcinous gelangt ist, wird er alsbald gespeist, werden ihm, während ihm ein Bad bereitet wird, von dem Weibe des

1) Odyssee V, 35; VI, 203 ff.; VI, 8.

2) Eb. VI, 7; VII, 56 ff.

Waschstelle und wird so von seiner Schmutzkruste befreit, und erhält alsbald neue Kleider.

Alcinous (neue) Kleider geschenkt. — Zum Fluch des Xisuthros: Eine einstige Androhung des Gottes Poseidon an den Vater des Alcinous, daß zur Strafe dafür, daß bis dahin die Phäaken zu ihnen gekommene Menschen in ihr Land zurückbefördert hätten, einmal dabei ein Schiff von ihnen auf der Rückkehr scheitern würde.

Rückfahrt *Gilgameschs* der Heimat zu auf dem schnellen Schiffe des Xisuthros mit dessen Schiffer, und Ankunft an einer Küste. Dort wird das Gerät hingeschüttet, ein dem *Gilgamesch* von Xisuthros verschafftes Wunderkraut von einer Schlange geraubt, und nun das Schiff von ihnen verlassen. Das Schiff bleibt beim Ufer liegen und kehrt (wohl) niemals mit dem Schiffer zur Küste des Xisuthros zurück.

Abfahrt des Odysseus der Heimat zu auf einem schnellen Schiffe des Alcinous, mit Schiffern von diesem, und Ankunft an der Küste von Ithaca. Dort wird er von den Schiffern ans Land gebracht und seine Habe hingelegt, und zwar an eine Stelle, wo sie vor Plünderung geschützt ist. Das Schiff fährt wieder ab, bleibt aber danach versteinert im Meere liegen und kehrt mit seinen Schiffern niemals wieder zur Küste des Alcinous zurück.

Vgl. o. S. 179.

Gilgamesch kehrt mit dem Schiffer zu Fuß zu seinem Lande und seiner Königsstadt zurück.

Odysseus kehrt zu Fuß zu seiner Königsstadt zurück.

Kein Sterblicher wird (wohl) je wieder den Wohnsitz des Xisuthros sehen.

Ein großer Berg soll, so hat Poseidon gedroht, die Phäaken-Stadt in Zukunft den Menschen ringsum verhüllen.

Mit den vorstehenden Parallelreihen ist für alle Unbefangenen selbstverständlich der Beweis dafür erbracht, daß die Abenteuer des Odysseus von dem Sirenen-Abenteuer an bis zu seiner Heimkehr in der Hauptsache den Abenteuern *Gilgameschs* von der Szene zwischen ihm und der Göttin *Ischtar* bis zu seiner Rückkehr von Xisuthros entsprechen, und zwar so genau oder doch verhältnismäßig so genau, daß man sich zur Not einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen diesem Teil der Odyssee und dem *Gilgamesch*-Epos, oder doch einem in Babylonien volkstümlich umgestalteten *Gilgamesch*-Epos denken könnte. Indes wäre es, hätten wir nur diese

beiden Sagen, auch durchaus erwägenswert, ob die griechische Sage gar nicht etwa gerade auf unser *Gilgamesch*-Epos, ob sie nicht auf eine vor dem Entstehen des Epos umlaufende Sage zurückzuführen ist, oder gar, ob beide Sagen lediglich eine gemeinsame Mutter haben, die, wer weiß wo, zu suchen wäre. Allein es wird sich zeigen, daß alle diese scheinbaren Möglichkeiten doch Unmöglichkeiten sind.

Das Sirenen-Abenteuer soll dem Abenteuer mit der *Ischtar* im *Gilgamesch*-Epos entsprechen. Vor diesem Abenteuer bietet dieses Epos noch verschiedene Episoden; aber vergeblich suchen wir in der Odyssee unmittelbar vor dem Sirenen-Abenteuer etwas, was an diese Episoden des babylonischen Epos erinnert. Und die Heimkehr des Odysseus von den Phäaken her soll nach unseren Tabellen der Heimkehr *Gilgamesch*s von Xisuthros entsprechen. Wiederum suchen wir indes vergeblich hinter der Heimkehr des Odysseus etwas, das mit dem verglichen werden könnte, was das *Gilgamesch*-Epos hinter *Gilgamesch*s Heimkehr hat, nämlich die Zitierung seines gestorbenen Freundes *Enkidu*. Allein andererseits ist die Odysseus-Sage mit der Heimkehr des Odysseus ja noch nicht zu Ende: Odysseus findet, in der Heimat angekommen, sein Haus mit Freiern angefüllt, die sich um die Hand seiner Gattin Penelope bewerben. Unterstützt von seinem Sohne Telemach und zweien seiner alten Hirten, kämpft Odysseus gegen die Freier und befreit seine Gattin und sein Haus von ihnen[1]); und damit ist die heroische Handlung des Epos zu Ende. Versuchen wir es aber, diesen Freier- und Befreiungs-Kampf auch nur irgendwo im babylonischen Epos wiederzufinden, so ist uns abermals, wenigstens auf den ersten Anhieb, kein Erfolg bestimmt. Nun gibt es eine Odysseus-Sage auch außerhalb der Odyssee, und das ist eine Überlieferung, die uns den Star sticht: Pausanias[2]) berichtet, daß, nachdem Odysseus seine Gattin Penelope, und zwar durch einen Wettkampf, gewonnen und sich nun mit ihr auf die Heimreise begeben habe, der Schwiegervater ihnen nachgefahren

1) Odyssee XXI und XXII.

2) Graeciae Descriptio III, 12,1 f. und 20,10 f.

sei, (sie eingeholt) und nun versucht habe, Penelope zur Rückkehr zu bewegen. Sie habe sich aber nicht dazu überreden lassen, was sie durch Verhüllen ihres Gesichts angedeutet habe, und nun sei von ihm ein Bild der *Aido*, der ‚Scham', errichtet worden. Diese Geschichte muß uns nun alsbald an die Haran-Gilead-Episode der Jakob-Sage erinnern: Jakob hat in Haran zwei Frauen, Töchter Labans, erworben. Er flieht mit ihnen in die Heimat, sein Schwiegervater eilt den Fliehenden nach, macht Jakob Vorwürfe wegen der heimlichen Entführung der Töchter und der Entwendung seines Hausgötzen, durchsucht die Zelte und findet ihn nicht, weil Rahel darauf sitzt und nicht aufsteht und als Grund dafür angibt, daß sie ihr Unwohlsein habe, — sich also schämt, aufzustehn? Danach kommt eine Versöhnung zustande, und ein Stein wird als Denkmal errichtet[1]). Die Jakob-Sage stammt nun aber aus dem *Gilgamesch*-Epos[2]). Somit bestätigt die Pausanias-Sage anscheinend unsere Herleitung einer größeren Anzahl von Odyssee-Abenteuern aus dem *Gilgamesch*-Epos.

Die Haran-Gilead-Episode der Jakob-Sage, zu der die Pausanias-Sage eine Parallele bildet, ist nun zusammengewachsen aus 1. der Sintflut-Geschichte, die im *Gilgamesch*-Epos erzählt wird, und 2. Geschichten von der Erwerbung zweier Frauen durch den *Gilgamesch* Jakob[3]). Die eine der letztgenannten Geschichten ist die Freudenmädchen-Episode. Eine solche führt zur Gewinnung der Rahel, eines Freudenmädchens des Epos. Eine ältere Geschichte von der Erwerbung der Lea, der zweiten Frau, ist aber in der Jakob-Sage völlig zerfallen, indes in Ablegern einer älteren Gestalt unserer Jakob-Sage erhalten, nämlich u. a. im *Ramajana* und im *Mahabharata*, u. zw. als ein Wettkampf[4]). Es scheint somit deutlich zu sein, daß der Wettkampf des Odysseus wegen der zukünftigen Gattin, Penelope, ein ebensolcher Wettkampf ist. Und da dieser Wettkampf in den anderen

1) 1 Mos. 29 ff.

2) Band I, S. 225 ff. und „Ergänzungs-Heft", S. 64 ff.

3) Band I, S. 225 ff. 4) O. S. 94 f. und S. 161 f.

Sagen auf den Ringkampf *Gilgameschs* mit *Enkidu* wegen der *Ischchara-Ischtar* zurückgeht, so folgt, daß Penelope, wie eine Lea, so eine babylonische *Ischtar* ist[1]). — Auf Jakobs Flucht in die Heimat folgt nun die Sichem-Episode mit der Vergewaltigung, Heirat und Zurückgewinnung einer Verwandten des Helden, nämlich der Tochter Jakobs, durch einen Kampf, und diese Episode ist jedenfalls ein Absenker der *Chumbaba*-Episode im Epos, welche der Freudenmädchen- und der *Ischchara*-Episode folgt[2]). Auf die *Chumbaba*-Episode folgt aber im babylonischen Epos die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, und dieser soll das Sirenen-Abenteuer entsprechen (o. S. 176 f.). Wenn wir darum unmittelbar und überhaupt vor diesem Abenteuer in der Odyssee nichts finden, was der Freudenmädchen-, der *Ischchara*- und der *Chumbaba*-Episode des babylonischen Epos entsprechen könnte, dagegen hinter der Heimkehr des Odysseus eine Gewinnung und Zurückgewinnung der Gattin des Helden durch einen Wettkampf und einen darauf folgenden Kampf, so scheint es nunmehr unvermeidlich: Was vor dem Sirenen-Abenteuer fehlt, findet sich z. T. am Schluß der Odyssee, und der Bogen-Wettstreit um die Penelope in der Odyssee ist ein Seitenstück zu Odysseus' Wettkampf am Hofe seines Schwiegervaters um Penelope, außerhalb der Odyssee; und sein Wettstreit mit den Freiern und sein darauf folgender Kampf gegen sie enthalten, 1. den Ringkampf zwischen *Gilgamesch* und *Enkidu* um die Göttin *Ischchara-Ischtar* und 2. den darauf folgenden *Chumbaba*-Kampf, und deshalb zugleich Gegenstücke zu 1. Jakobs Gewinnung einer seiner Frauen und 2. dem Sichem-Kampf um Jakobs Tochter Dina[3]). Ist aber das richtig, so zeigen nunmehr die beiden Wettkämpfe um Penelope, der nach Pausanias und der in der Odyssee, als Vorlage eine ältere Gestalt unserer Jakob-Sage, als die im alten Testament erhaltene. Möglich, daß diese ältere Gestalt der Jakob-Sage auch noch in einem bestimmten Motiv zum Vorschein kommt, das mit dem Kampf

1) O. S. 94 f. und S. 112 und Ergänzungs-Heft, S. 64 ff.

2) Band I, S. 236 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 92 ff.

3) Hierzu o. S. 181 f.

gegen die Freier verknüpft ist, in dem Verrat nämlich des Ziegenhirten Melantheus-Melanthios[1]). Denn ein solcher Verrat ist ein anscheinend ursprünglich gemeinsamer Bestandteil aller israelitischen *Chumbaba*-Episoden, ein Juda-Verrat nämlich, der irgendwie seinen Ursprung in politischen Verhältnissen oder in der politischen Geschichte Nord- und Süd-Israels haben mag. Ein solcher Verrat gehört aber nicht mehr zu der uns überlieferten Sichem-*Chumbaba*-Episode, obwohl, wie auch zahlreiche Märchen zu zeigen scheinen, vermutlich noch in der Joseph-Brunnen-Geschichte nachklingt[2]).

Wie es kam, daß Stücke aus dem Anfang der Sage von „Odyssee II" — wie wir die Odyssee vom Sirenen-Abenteuer an nennen wollen — an deren Ende einen Platz fanden, ob diese Umstellung das Werk eines Dichters ist, ob sie ein Dichter bereits mit seinem Stoff vorgefunden hat, das läßt sich noch durchaus nicht feststellen, und wir verzichten gern darauf, bloße Vermutungen ohne jeden Anhalt darüber zu äußern. Vgl. aber u. unter „Ilias".

Jetzt fehlt uns in Odyssee II noch die Zitierung *Enkidu*s, des Freundes *Gilgamesch*s, nach *Gilgamesch*s Heimkehr von Xisuthros, die also, stände sie an alter Stelle, hinter Odysseus, Heimkehr von den Phäaken zu suchen wäre. Die Jakob-Sage hat als Repräsentanten *Enkidu*s, des geliebten Freundes *Gilgamesch*s, Jakobs geliebten Sohn Joseph; und dessen Verschwundensein und vermeintlicher Tod sind ein Ersatz für *Enkidu*s Tod, Jakobs Wiedersehn mit Joseph aber für die Zitierung von *Enkidu*s Geist für *Gilgamesch*[3]). Nun sieht Odysseus nach seiner Heimkehr den geliebten Sohn, aber auch den ihm werten und treu ergebenen Hirten Eumäus wieder, die dann als Mitspieler in dem Nachfolgenden hervortreten. Man darf fragen: Ist einer von ihnen ein Joseph und also ein *Enkidu*? Da erzählt nun Eumäus dem Odysseus die kurze

---

1) Odyssee XXII, 142 ff.

2) Band I, S. 906 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.

3) Band I, S. 261 ff. und S. 280 ff. Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 115 ff. und S. 148 ff.

Geschichte seines Lebens also[1]: Er sei auf der (sonst unbekannten) Insel Syrie geboren, als ein Königssohn. Da sei ein Phönicier gekommen, habe sich am Meeresufer mit einer phönicischen Sklavin aus dem Hause seines Vaters in Liebe vereinigt, dann nach einem Jahr die Sklavin mit dem kleinen Eumäus und drei von ihr gestohlenen goldenen Bechern auf sein Schiff genommen, sei mit ihr heimwärts geflohen. Aber unterwegs sei die Sklavin gestorben, er aber, Eumäus, sei nach Ithaca verkauft worden. Wiederum werden wir an die Haran-Episode in der Jakob-Sage erinnert: Jakob hat Rahel am Brunnen von Haran in Syrien, griechisch Syrie, getroffen und später geheiratet — die Rahel, welche in dieser Szene dem Freudenmädchen entspricht, das *Enkidu* am Brunnen in der Steppe trifft und mit dem er dann dort der Liebe pflegt[2] —; dann flieht er mit seinen Frauen und Kindern, darunter Rahel mit ihrem kleinen Sohne Joseph, unter Mitnahme des gestohlenen Hausgötzen und seiner Habe, der Heimat zu. Ehe Jakob aber den Wohnsitz seines Vaters, also seine Heimat, erreicht, von der aus er nach Haran gekommen ist, stirbt Rahel. Danach wird erzählt, daß Joseph nach Ägypten verkauft wird[3]. Es leuchtet ein: Die Eumäus-Geschichte ist eine Joseph-Geschichte, Eumäus ein Joseph, also ein *Enkidu*. Und wenn darum Odysseus nach seiner Rückkehr in die Heimat von den Phäaken her den Eumäus wiedersieht, dabei als ersten von seinen Landsleuten, so scheint nunmehr wirklich darin, in dem bloßen Wiedersehn des alten Dieners, das Gegenstück zur Zitierung *Enkidu*s, des Freundes *Gilgamesch*s gefunden und damit ein weiterer Beweis dafür erbracht zu sein, daß Odyssee II in der Tat, zunächst wenigstens z. T., eine Jakob-Sage ist. Dabei mag sehr wohl außer dem alten Gefährten Eumäus auch der wiedergesehene Sohn Telemach dem wiedergesehenen Sohne Joseph entsprechen. Natürlich steht das Wiedersehen mit diesen beiden, falls || dem mit

1) Odyssee XV, 403 ff.
2) Band I, S. 225 ff.
3) 1 Mos. 31; 35,19; 37.

Joseph als einem *Enkidu*, vorderhand im Widerspruch damit, daß der gestorbene *Enkidu*, und somit auch — s. u. — der gestorbene Joseph durch die gestorbenen Gefährten des Odysseus vertreten sein soll (o. S. 178). Allein was kann nicht alles, muß nicht alles an Umbildungen erfolgt sein durch die o. S. 183 f. nachgewiesene Umstellung in der Odysseus-Sage? Den einen *Gilgamesch* und Jakob hat Homer ja auch in Odysseus und den Phönizier auf Syrien gespalten.

Wir hätten nunmehr Jakobs Haran-Episode innerhalb der Odysseus-Sage vor allem in zwei scheinbaren Varianten, in der Syrie-Episode und in der Pausanias-Geschichte; doch sehen wir klar, daß wir hier nur Teil-Parallelen vor uns haben; und völlig deutlich wird jetzt zugleich der ursprüngliche Charakter der beiden in den zwei Episoden auftretenden Frauen: Die zwei Heimreisen in ihnen gehn beide auf eine Heimreise Jakobs — aus Haran — zurück. Während aber die Sklavin im Vaterhause des Eumäus deutlich eine Rahel und weiter ein Freudenmädchen des Epos, eine Dienerin der *Ischtar*, ist, wird jetzt und bleibt unbestreitbar Penelope, um die ein Wettkampf geführt wird, eine Lea und darum eine *Ischchara-Ischtar* des Epos, wegen der *Enkidu* und *Gilgamesch* mit einander ringen. Und so ist nun auch endgiltig der Parallelismus der beiden Frauen Jakobs mit denen Abrahams gesichert, mit der Hagar, der Sklavin, einem Freudenmädchen des Epos, und der Sara (der „Fürstin") ihrer Herrin, einer *Ischchara-Ischtar*, der Herrin des Freudenmädchens[1]).

Außer den eben besprochenen Widerspiegelungen der Haran-Episode und den Spuren davon im Freier-Kampf haben wir in Odyssee II aber noch eine dritte (und im ganzen eine vierte) Auflage von ihr: Nach dem *Gilgamesch*-Epos kommt *Gilgamesch* zu seinem Ahnherrn, dem einstigen König Xisuthros und seiner Gattin, schläft dort plötzlich ein, wird plötzlich aufgeschreckt; ihm werden wunderbare Speisen

---

1) Band I. S. 294 f.; Ergänzungs-Heft, S. 65.

vorgesetzt, dann wäscht er sich an der Waschstelle und erhält neue Kleider; dies alles bei Xisuthros. Was dem in der Phäaken-Episode entsprechen muß, liest man o. S. 179 f. in den Tabellen. Zwischen Odysseus' Aufwachen aber und seiner Ankunft am Hofe des Phäaken-Königs spielt sich eine Szene ab, die sogenannte Nausicaa-Episode, die fast wie ein Parallelstück hierzu aussieht, nur aber mit anderer Besetzung der Rollen, abgesehen von der des Odysseus, — eine Szene, für die im *Gilgamesch*-Epos an entsprechender Stelle keine weitere Parallele vorhanden ist, und die sich somit wenigstens gegenüber der babylonischen *Gilgamesch*-Sage als eine Neuerung in der homerischen Odyssee ausweist. Daß diese Neuerung ein Sondergut unserer homerischen Odyssee ist, kann anscheinend eine Reihe nächstverwandter Sagen bestätigen, in denen diese Szene völlig fehlt[1]). Nausicaa, die Königstochter zieht mit ihren Mägden zum Flußufer hinaus und dort wird Wäsche gewaschen. Danach wird Ball gespielt, der von Nausicaa geworfene Ball fällt ins Wasser, es erhebt sich ein Geschrei, und Odysseus erwacht aus seinem Schlaf. Und nun werden ihm, dem Nackten, Kleider und Öl zum Salben gebracht, er wäscht sich im Flusse, salbt sich, zieht die Kleider an und ißt und trinkt von dem, was die Mägde ihm vorsetzen. Hierauf fährt Nausicaa zur Stadt zurück, woher sie kam, und Odysseus folgt ihr mit den Mägden. Und dann trifft er, von ihm nicht erkannt, die Göttin Athene, als Mädchen mit einem Schöpfkrug, die ihm den Weg zum Palaste, nahe, wie sie sagt, der Wohnung ihres Vaters, zeigt[2]). Da haben wir abermals die Brunnen-Szene der Jakob-Sage, da haben wir, wie in der waschenden Magd der Eumäus-Sage, in der mit ihren Mägden waschenden Nausicaa oder in Nausicaa und ihren Mägden abermals eine Rahel, eine Rahel, die zur Tränkung zum Wasser hinausgeht, dort Jakob trifft und nun zu ihrem Vater läuft, der dann Jakob holt und in sein Haus

1) S. u. unter „Südsee-Odyssee", „Sindbad" und „Argonauten-Fahrt"; vgl. auch u. unter „Apollonius".

2) Odyssee VI, 71 ff.

geleitet. Aber wir haben hier auch noch mehr: Diese Rahel soll ja das Freudenmädchen darstellen, das aus der Stadt zur Tränke in der Steppe hinauszieht, die — nachdem er sie genossen hat — den nackten — oder nur mit Fellen bekleideten — Wildling *Enkidu* mit einem Kleide bekleidet, ihm Brot und Rauschtrank zum Essen und Trinken vorsetzt, wonach er sich dann mit Öl salbt und sich von neuem ein Kleid anzieht[1]). Die Nausicaa-Episode bietet uns also nicht nur irgend eine neue griechische Variante des Freudenmädchen-Abenteuers, sondern dabei eines in viel ursprünglicherer, freilich idealisierter Form. Ob die zweite Wegweiserin, die Athene mit dem Schöpfkrug, nun wieder eine Dublette zu der den Weg weisenden Nausicaa, bezw. zu Nausicaa mit ihren Mägden, ist, darf wenigstens gefragt werden. Vgl. u. S. 214 f. das Laestrygonen-Abenteuer. Schließlich sei noch eine immerhin merkwürdige Tatsache erwähnt, die unsere Zurückführung der Nausicaa-Episode vielleicht noch weiter zu stützen vermag, daß nämlich in der Gram-Sage bei Saxo Grammaticus, fraglos wenigstens in der Hauptsache einer Jakob-Sage[2]), das Freudenmädchen und *Enkidu* erscheinen als eine Königstochter, die mit ihren Mägden zum Bade[3]) reitet, und ein in Felle gekleideter wilder Mann, in einer Art also, die der ganzen Erscheinungsweise der in der Nausicaa-Episode auftretenden Personen recht ähnlich ist.

Sehr wohl möglich nun, daß die Haran-Episode einer Jakob-Sage sich noch weiter in die Phäaken-Episode hinein verfolgen läßt. Wie unsere Nausicaa-Episode, so soll ja auch die Pausanias-Geschichte von Odysseus und Penelope eine Haran-Episode widerspiegeln, und zu der Pausanias-Geschichte gehört ja, wie zu dem wieder mit ihr verwandten Kampf um Penelope im Schlußteil der Odyssee, ein Wettkampf am Königshofe (o. S. 181). Von ebensolchen Wettkämpfen am Königshofe wird aber auch in der Phäaken-Episode berichtet[4]). Möglich also, daß diese, an denen sich

1) S. Ergänzungs-Heft, S. 62 ff.

2) S. u. unter „Vor-Hamlet".

3) Zum badenden Freudenmädchen vgl. aber o. S. 133 Anm.

4) Odyssee VIII, 104 ff.

ja auch wieder Odysseus als Sieger beteiligt, eine Fortsetzung der Nausicaa-Episode sind, und daß ursprünglich einmal um Nausicaas Hand gekämpft wurde[1]). Das aber hieße, nein, heißt wohl, daß in der Phäaken-Episode, d. h. in Stücken von ihr, ebenso wie in der Haran-Episode der Jakob-Sage, enthalten ist 1. eine Freudenmädchen-Episode und 2. ein Ringkampf zwischen *Enkidu* und *Gilgamesch* wegen der Göttin *Ischchara-Ischtar*. Damit wäre dann weiter gesagt, daß in der Phäaken-Episode die Mägde der Nausicaa das Freudenmädchen, deren Herrin aber dessen Herrin, die Göttin *Ischchara-Ischtar* darstellen; etwas anders übrigens, als in der dänischen Gram-Sage (o. S. 188), in der die Königstochter mit ihren Mägden dem Freudenmädchen und damit der Rahel allein entspricht. Wir fänden somit auch in der Phäaken-Episode das Verhältnis zwischen *Ischtar* und ihrer Dienerin, dem Freudenmädchen, in einer abgeleiteten, zunächst aus Israel stammenden Sage durch das Verhältnis zwischen Herrin und Magd wiedergegeben (o. S. 186).

Wie es kam, daß etwas, was im Anfang von Odyssee II seinen eigentlichen Platz hätte, gerade mit der Phäaken-Episode verknüpft wurde, läßt sich natürlich nicht sicher feststellen. Indes: Wir haben in Band I für eine ganze Reihe von israelitischen *Gilgamesch*-Sagen eine Xisuthros-Tochter nachgewiesen und zwar auch eine Xisuthros-Tochter, zu der der *Gilgamesch* in Beziehung tritt[2]). Kannte die Sage von Odyssee II von Anfang an eine solche Xisuthros-Tochter (s. dazu u. S. 191), so war der Haken da, an den eine Freudenmädchen-Episode mit nachfolgender *Ischchara-Ischtar*-Episode angehängt werden konnte. Daß die Südsee-Odyssee, eine Vor-Form unserer Odyssee-Sage, keine Nausicaa-Episode innerhalb ihrer Phäaken-Episode hat, wurde bereits o. S. 187 erwähnt. Das könnte dafür angeführt werden, daß die Episode in der Tat nicht zum ältesten Bestande des Phäaken-Abenteuers gehört. Eben diese Südsee-Odyssee kennt übrigens in ihrer Phäaken-

1) Ganz anders CARL FRIES in den *Mitteil. d. Vorderas. Ges.* 1910, S. 322 ff.

2) S. Ergänzungs-Heft, S. 143 ff.

Episode auch keinerlei Ersatz für Wettkämpfe[1]), könnte also auch dafür angeführt werden, daß diese mit der Nausicaa-Episode zusammen in die Phäaken-Episode eingedrungen sind, also Freudenmädchen- und *Ischchara*-Episode darin einen ursprünglich einheitlichen Fremdkörper bilden. Vgl. zur Nausicaa auch noch unten unter „Ilias".

Haben wir mit vollstem Recht innerhalb der Odyssee II mehrere Episoden der Jakob-Sage und zwar als Absenker einer vor- oder doch neben-biblischen Jakob-Sage nachgewiesen, und bilden diese mit dem übrigen Teil eine Einheit, so folgt mit Notwendigkeit, daß auch dieser übrige Teil eine „Jakob-Sage" ist und dabei wieder ein Absenker einer vor- oder doch neben-biblischen Jakob-Sage. Wenn deshalb auch Odyssee II der *Gilgamesch*-Sage sehr viel näher als der Jakob-Sage steht, so dürfte man doch erwarten, daß darin auch sonst wenigstens hie und da Einzelheiten auf eine mit der Jakob-Sage gemeinsame Entwicklung hinweisen. Und das ist nun auch der Fall: Aus der Stier-Episode mit der Ankündigung der siebenjährigen Hungersnot und der Tötung des Stiers ist in der Jakob-Sage geworden[2]) 1. der Traum von den, eine siebenjährige Hungersnot ankündigenden **2×7** Kühen (und weiter der von den 2×7 Ähren[3])) und 2. die Lähmung des Stiers durch die, deshalb von Jakob verfluchten Söhne Simeon und Levi, statt etwa durch den *Gilgamesch* der Sage, Jakob. In dem entsprechenden Abenteuer der Odyssee aber erscheinen für den göttlichen Stier **2×7** göttliche Herden, **7** Rinder- und **7** Kleinvieh-Herden, und die Rinder werden von Odysseus' Gefährten, nicht von Odysseus selbst[4]), dem *Gilgamesch* seiner Sage, getötet. Daß aber diese 2×7 einem Gotte heiligen Herden — dabei von je 50 Tieren — wirklich dem einen göttlichen Stier der *Gilgamesch*- und dem Stier der Jakob-Sage entsprechen, zeigt auch noch der eine ihnen entsprechende Walfisch in

1) U. unter „Südsee-Odyssee".

2) Band I, S. 258 ff.

3) JENSEN in der VON BAUDISSIN-Festschrift, S. 233 ff.

4) S. Ergänzungs-Heft, S. 112 f.

der Südsee-Odyssee[1]) oder das eine göttliche Seetier in der Gram-Jakob-Sage[2]). Und in dieser Gram-Jakob-Sage, fraglos einer Jakob-Sage(!), folgen der Tötung des göttlichen Seetiers ebenso als Strafe Schiffbrüche wie der Tötung der heiligen Rinder in der Odyssee ein Schiffbruch nach vorherigem Bruch des Mastes; und in der Südsee-Odyssee folgt der Tötung des Wals als Strafe für den frevelhaften Übermut der Leute *Longa-Poa*s ein Bruch des Mastes! Und die Schiffs-Katastrophe ist dabei gleichmäßig letzten Endes zurückzuführen auf den Tod des *Enkidu* (= Joseph) infolge der Tötung des heiligen Himmels-Stiers, aus dem sich in einer Seefahrer-Sage ein Tod des *Enkidu* im Meere entwickelte. Hat doch ein Samoa-Märchen dafür eine Erschlagung des *Enkidu*-Joseph im Wasser[3]). Ob damit zusammenhängt, daß Joseph als *Enkidu* für tot gilt, nachdem er in den Brunnen geworfen ist, oder in den Brunnen geworfen werden sollte, nachdem er getötet wäre, läßt sich noch nicht mit Sicherheit sagen. Indes ist das äußerst wahrscheinlich. Stellt sich doch im *Mahabharata* und einem verwandten indischen Märchen Joseph im Brunnen dar als ein an einem Teiche wie tot niedergefallener bezw. in einen Teich hinabgezogener junger Mann[4]).

Als eine weitere Berührung der Odyssee gerade mit der Jakob-Sage läßt sich möglicherweise anführen, daß diese uns eine Xisuthros-Tochter bietet, nämlich in der Thamar[5]), und daß ebenso die Odyssee in ihrer Phäaken-Episode eine solche Xisuthros-Tochter hat. Indes ist bei dieser Kombination Vorsicht geboten. Denn die Xisuthros-Tochter ist ja kein alleiniges Gut gerade der Jakob-Sage[6]).

Weiteres zur Identifizierung von Odyssee II gerade zunächst mit einer Jakob-Sage: *Gilgamesch* erzählt dem Xisuthros von seinen Mühsalen, Odysseus deshalb dem ent-

1) U. unter „Südsee-Odyssee".

2) U. unter „Vor-Hamlet".

3) U. unter „Südsee-Odyssee".

4) O. S. 148; Ergänzungs-Heft, S. 115 f.

5) Ergänzungs-Heft, S. 145 f.

6) Eb., S. 143 ff.

sprechenden Alcinous seine Abenteuer (o. S. 179); und gerade die Jakob-Sage, und von allen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nur sie, hat anscheinend noch von jener *Gilgamesch*-Rede etwas erhalten, in Worten nämlich Jakobs an den Pharao[1]). Indes möchte ich hierauf nicht allzu viel Gewicht legen, da in Odyssee I, einer Moses-Sage, Odysseus dem Aeolus, dem Xisuthros von Odyssee I, ebenso von seinen Erlebnissen erzählt (u. S. 199), ohne daß auch Moses dem Moabiter-Könige, der dem Aeolus entspricht (u. S. 204), wenigstens nach unserer alttestamentlichen Sage, entsprechende Mitteilungen machte. Vgl. aber 5 Mos. 1 ff.

Anderes ist wichtiger: In der Jakob-Joseph-Sage erscheint die Geschichte mit dem Wunderkraut vertreten durch den silbernen Becher Josephs, den Joseph in Benjamins Sack tun und nachher als gestohlen wieder herausholen läßt[2]): Nachdem *Gilgamesch* von Xisuthros Speisen vorgesetzt sind, er sich gewaschen und neue Kleider bekommen hat, holt er sich auf Befehl des Xisuthros das Wunderkraut aus dem Wasser, das er dann unterwegs wieder verliert. Und nachdem andererseits die Brüder Josephs in entsprechender Weise von Joseph am Hofe des Pharao gewaschen und gespeist worden sind, wird der Becher Josephs in Benjamins Sack gesteckt, ihm aber, wie sie schon auf dem Heimweg sind, wieder abgenommen, und danach erhalten die Brüder Josephs neue Kleider[3]). Alcinous aber, der Phäaken-König, der ebenso, wie Joseph in der eben besprochenen Episode, dem Xisuthros entspricht (o. S. 179 f.), schenkt dem Odysseus, bevor ihm das Bad bereitet wird, einen goldenen Becher, und seine Gattin in derselben Szene neue Kleidung; dieser Becher wird mit den anderen Geschenken in eine Lade getan und diese dann fest verschnürt, damit sie nicht etwa — auf der Heimfahrt — geplündert werden könnte, wenn Odysseus eingeschlafen sei[4]). Der Becher des Alcinous-Xisuthros entspricht also einem Becher gerade und nur in einer Jakob-Sage. Die Furcht vor einem Verlust des in der Lade

1) Band I, 269. 2) Eb., S. 276. 3) 1 Mos. 43 ff.
4) Odyssee VIII, 424 ff.

untergebrachten Bechers in der Odysseus-Sage dürfte also vielleicht noch eine Spur bedeuten von dessen einstigem wirklichen Verlust. Zu diesem wirklichen Verlust hat nun die Odyssee selbst übrigens noch ein Gegenstück, und dabei letztlich gleichen Ursprungs: Aeolus als ein Xisuthros (u. S. 199) schenkt dem Odysseus, als einen griechischen Ersatz für das Wunderkraut im *Gilgamesch*-Epos, einen Schlauch mit den Winden, deren Einsperrung ihm eine sichere Heimkehr gewährleisten soll. Auf der Heimfahrt öffnen aber die Gefährten, als Odysseus eingeschlafen ist, den Schlauch, weil sie darin Gold und Silber vermuten, die Winde entweichen, und Odysseus ist um die Heimkehr betrogen[1]). Vermutlich hat der Dichter wohl auch diese Schlauch-Öffnung im Sinne, wenn er an die Gefahr einer Öffnung der Lade mit dem Becher usw., während Odysseus auf der Heimkehr schlafe, denkt, und zufälliger-, und doch nicht einfach zufälligerweise[2]) hätte er dabei an eine verwandte Episode gleichen Ursprungs gedacht! Übrigens hat auch Odyssee II einmal etwas wie den Verlust eines kostbaren, von ihrem Xisuthros geschenkten Gegenstandes gehabt. Denn die „Südsee-Odyssee" läßt ihren Odysseus-*Gilgamesch Longa-Poa* von ihrem Xisuthros als Ersatz für das Wunderkraut einen Wunderzweig zwar heimbringen, aber das vergessen, was er alsbald nach der Heimkehr damit tun soll, sodaß nun der Wunderzweig seine Wunderkraft verliert[3]).

Zu solchen Übereinstimmungen gerade mit der Jakob-Sage in Odyssee II möchte dann auch noch gehören, daß Odysseus ebenso schlafend, wie gerade und nur Jakob-

1) Odyssee X, 19 ff.

2) Doch nicht einfach zufälligerweise: Denn die einander ähnlichen Motive nicht gerade alltäglicher Art sind jedenfalls in ungezählten Fällen genetisch miteinander verwandt. Wenn dann ähnliche Motive innerhalb zweier Sagen aufeinander einwirken, so geschieht dies zwar infolge ihrer Ähnlichkeit, welche aber oft genug auf einer Verwandtschaft beruht, und somit oft genug infolge ihrer Verwandtschaft, und also nicht zufälligerweise.

3) U. unter „Südsee-Odyssee".

Gilgamesch tot, aus dem Lande seines Xisuthros in die Heimat zurückgefahren wird[1]). Freilich hat Odyssee I (s. u. S. 199) dasselbe Motiv an entsprechender Stelle, könnte es aber sehr wohl aus Odyssee II haben. Und die Vorlage von Odyssee I weist etwas Derartiges nicht auf.

Jedenfalls bestehen also Beziehungen besonderer Art zwischen Odyssee II, einer *Gilgamesch*-Sage, und gerade der Jakob-Sage, auch einer *Gilgamesch*-Sage. Wenn sie nach dem eben Erörterten nur geringfügig zu sein scheinen, so würde sich das völlig genügend erklären aus der gewaltigen Umbildung, die auch unsere Jakob-Sage später auf israelitischem Boden erlitten hat, vielleicht auch aus einer Hineinarbeitung echt-einheimischer, griechischer Stoffe und Gestalten in die landfremde Odysseus-*Gilgamesch*-Sage der Odyssee. In Wirklichkeit ist aber das Verhältnis zwischen den beiden Sagen ein weit engeres, als es auf den ersten Blick aussieht: Wenn überhaupt zunächst eine Verwandtschaft zwischen einer alttestamentlichen Sage und der Odysseus-Sage ins Auge gefaßt werden müßte, dann kann man zu allererst nur an die Jakob-Sage denken. Denn nur sie bietet von allen alttestamentlichen Sagen ein verhältnismäßig so vollständiges Parallelen-System zu Odyssee II, wie wir es oben feststellen konnten, in: ihrer Haran-Episode (o. S. 184 f.), der Sichem-Episode (o. S. 183 f.), dem Tode der Rahel (o. S. 185), Josephs (vermeintlichem) Tod (o. S. 191), seinem Verkauf (o. S. 185), der Heirat Judas mit der Sua-Tochter[2]) (o. S. 178), der Begegnung mit der Thamar (o. S. 191), der Potiphar-Geschichte[3]) (o. S. 176 f.), den 2×7 Kühen (o. S. 190 f.) und der Lähmung des Stiers, (o. S. 190 f.), dem Becher Josephs (o. S. 192 f.), Jakob in Ägypten (o. S. 191 f. und 193 f.), dem Wiedersehn mit Joseph (o. S. 185 f.) und der Heimbringung der Leiche Jakobs (o. S. 193 f). Dazu müßte man dann, obwohl nicht in unserer Odyssee

1) Odyssee XIII, 79 ff. I; 1 Mos. 50 und Band I, S. 269 ff.

2) = (*Siduri* und deshalb =) Calypso: Ergänzungs-Heft, S. 125 f.

3) Weib des Potiphar (= *Ischta*r und deshalb) = Sirenen: Ergänzungs-Heft S. 104.

wiederkehrend und so nicht gerade als zu Odyssee **II** gehörend kenntlich, auch Jakobs Flucht aus Haran und seine Verfolgung durch Laban rechnen (o. S. 181 ff.). Das dürfte doch wohl genügen, um die Verwandtschaft zwischen Odyssee II und Jakob-Sage völlig zu sichern. Als nicht unbeachtliches Argument dafür mag dazu auch noch erwähnt werden, daß die Genealogie des Odysseus ebenfalls auf eine Verwandtschaft mit der Jakob-Sage hinzeigt, und daß sich der erste Teil der Odyssee gerade als eine Moses-Sage ausweisen wird. Derartigen ausgedehnten Beziehungen zwischen gerade Jakob-Sage und Odyssee II gegenüber ist es natürlich schon an und für sich bedeutungslos, daß die Reisen der Söhne Jakobs nach Ägypten in Odyssee II nicht vertreten sind. Dieses Fehlen wird gewiß nicht viel weniger empfindlich dadurch, daß die Zwei-Zahl der Reisen in der Jakob-Sage, wie die israelitischen Parallelsagen beweisen, sekundär ist[1]). Denn es fehlt ja in der Odyssee eine solche Reise überhaupt. Aber das ist für dieses Fehlen bemerkenswert, daß eine solche Reise von Jakob-Söhnen nirgends sonst in griechischen Sagen wiederkehrt, mit alleiniger Ausnahme der Battos-Sage[2]), die möglicherweise mit den alten griechischen Sagen in keinem Zusammenhang steht. Es ist unmöglich, hier im einzelnen das genaue Verhältnis zwischen den Episoden der Jakob-Sage und den entsprechenden der Odyssee zu erörtern, so bedeutsam auch die Schlüsse wären, die sich dabei für eine Geschichte unserer Jakob-Sage ergäben. Indes dürfte es doch angezeigt sein, beispielsweise eine Einzelheit zu besprechen: Der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode soll in der Jakob-Sage die Potiphar-Geschichte, in der von dieser Jakob-Sage abhängigen Odyssee II das Sirenen-Abenteuer gegenüberstehen[3]); und diese beiden Episoden zeigen ja auch noch deutlich Beziehungen zueinander: Gemeinsam ist ihnen das Motiv des vergeblichen Verlockungsversuchs. Aber die

---

1) Band I, S. 858 ff.
2) U. unter „Battos“.
3) Band I, S. 255 ff. O. S. 176 f.

beiden unterscheiden sich dabei doch auch in bemerkenswerter Weise: In der Odyssee ist Oydsseus, ein *Gilgamesch*, das Objekt des Verführungsversuchs, in der Potiphar-Geschichte ein anderer als Jakob, der *Gilgamesch*, nämlich Joseph, in dem wir somit zunächst den ebenso wie *Gilgamesch* erfolglos umbuhlten *Ischullanu* erkennen mußten[1]). Somit setzt die Odyssee vermutlich eine Gestalt der Jakob-Sage voraus, in der es noch einen von einer *Ischtar* umworbenen *Gilgamesch* gab. Und dgl. lassen ja auch andere griechische, einer Jakob-Sage entstammende Sagen erkennen: Peleus, Bellerophontes und Hippolyt sind Joseph-Gestalten in einer Potiphar-Geschichte, aber hinter und wegen ihrer Potiphar-Geschichte Helden einer Episode, in der wir den Kampf gegen den Himmels-Stier wiedererkennen müssen, und das charakterisiert sie als *Gilgamesch*-Gestalten, jedenfalls aber nicht als *Ischullanus*[2]).

Ganz abseits scheint die Scylla-Episode zu stehn. Denn es findet sich dazu weder in der Jakob-Sage noch im *Gilgamesch*-Epos etwas wirklich und ohne weiteres Vergleichbares. Die Episode steht zwischen Sirenen- und Thrinacia-Episode, die beide ihr Prototyp in der sechsten Tafel des Epos haben (o. S. 176 f.). Aber die Scylla-Episode erzählt weder von etwas wie einem Liebes-Abenteuer noch von etwas wie einem Kampf gegen einen Stier. So müßte man sich vielleicht mit der Annahme befreunden, daß diese Episode etwa ein Fremdkörper, etwa eine Zutat aus der einheimischen griechischen Sage ist. Möglich aber, daß die „Südsee-Odyssee" sie doch als eine Entwicklung aus einer *Gilgamesch*-Sage begreifen läßt. S. dazu u. unter „Südsee-Odyssee".

Noch gar nicht besprochen wurden die Plankten[3]) und die sogen. Telemachie[4]), die wir beide vorderhand vergeblich in einer Jakob-*Gilgamesch*-Sage unterzubringen suchen.

1) Band I, S. 255 ff. Ergänzungs-Heft, S. 104 f.

2) S. Ergänzungs-Heft, S. 107 u. unter „Vor-Achilles", „Herakles" und „Theseus".

3) Odyssee XII, 59 ff.

4) Eb., II, 399 ff; XV, 1 ff.

Über beide läßt sich erst später reden. Über die Plankten sprechen wir am besten erst unter „Argonauten-Fahrt“, wenn wir uns mit den ihnen entsprechenden Symplegaden zu befassen haben. Die Telemachie aber wird sich als ein Bestandteil derselben Sage erweisen, zu der die Ilias-Sage gehört, nämlich als ein Absenker einer Samuel-Saul-Sage, in welchem der junge Telemach den jungen Saul, der alte Nestor aber, wie in der Ilias, den Seher und Propheten Samuel vertritt[1]).

Wir kommen nunmehr zum ersten Teil der Abenteuer der Odyssee, zu denen vor dem Sirenen-Abenteuer, zu Odyssee I, wie wir diesen Teil nennen müssen. Die Nekyia in deren Endteil, mit dem Erscheinen des verstorbenen Gefährten des Odysseus, des Elpenor, läßt alsbald an die Zitierung von *Gilgameschs* Freund *Enkidu* am Ende des *Gilgamesch*-Epos denken, und sie beschwört von neuem den Geist des uralten *Gilgamesch*-Epos herauf. Und der enthüllt uns, daß wir wieder in einer *Gilgamesch*-Sage stehen, und läßt sich nicht beirren, ob auch alle Schatten hellenischer Weiser ihn zu sich zurückzuzerren suchen. Und dies ist sein Zeugnis[2]):

Gilgamesch-**Epos.**	**Odyssee**[3]).
Die Göttin *Ischtar* — die mit einem Löwen und einem Wolfe („wildem Hunde“) verglichen, auch Löwin genannt, und deren Wagen von 7 Löwen gezogen wird — hat 6 von ihr Geliebte unglücklich gemacht, darunter einen Löwen (d. h. natürlich einen von ihr in einen Löwen Verwandelten), einen, den sie durch Schlagen in einen Wolf verwandelt hat, und zuletzt einen, den sie durch Schlagen (in irgend ein anderes Tier?) verwandelt und irgendwie „festgesetzt“ hat, nachdem sie ihn zum	Bei der Göttin, genannt Circe, möglicherweise „Wölfin“ bedeutend, befinden sich Löwen und Wölfe, in die sie (zu ihr gekommene) Menschen verwandelt hat. Gefährten des Odysseus verwandelt sie, nachdem sie ihnen Speise und Getränk vorgesetzt und mit einem Stabe geschlagen hat, in Schweine und sperrt sie in Schweineställe ein. Eurylochus allein entgeht ihr, meldet Odysseus das Geschehene, und nun begibt sich Odysseus zu ihr hin. Sie fordert ihn zur Liebe auf, aber

1) U. unter „Ilias“.

2) S. zum Folgenden vor allem schon meine o. S. 176 gen. Broschüre, S. 31 ff., und vorher meine o. ebendort gen. *Leitsätze* usw., S. 8 f., und bereits vorher *Zeitschrift für Assyriologie* XVI, S. 125 ff.

3) S. zum Folgenden Odyssee IX, 105 ff.

Mahle bei ihr und zum Verkehr mit ihr eingeladen, er sie aber zurückgewiesen und dabei ihre Speisen wohl als solche aus Schweinekofen verhöhnt hat. Nun bittet sie *Gilgamesch* um seine Liebe, aber er weist sie zurück und hält ihr all das vor, was sie den früher von ihr Geliebten angetan hat.

er leistet ihr nicht alsbald Folge und spricht ihr von den in Schweine verwandelten Gefährten[1]).

Gilgameschs Freund und Genosse *Enkidu*, dessen Schatten jenem später erscheint, stirbt, und bleibt zunächst unbegraben.

Odysseus' Gefährte Elpenor, dessen Schatten jenem später erscheint, stirbt im Hause der Circe, und bleibt zunächst unbegraben.

Gilgamesch gelangt zu einem Skorpionriesen-Paar in einer Höhle.

Odysseus gelangt zu dem Riesen Polyphem in einer Höhle[2]). Dazu die anscheinende Dublette: Odysseus zu den riesigen Laestrygonen und ihrem Königspaar.

Danach gelangt *Gilgamesch* zu einem Götter-Walde und dem Hause der Göttin *Siduri*, trifft dann nahe dabei *Urschanabi* (vielleicht, wenigstens ursprünglich, = dem Planeten-Gotte und Götter-Boten Merkur), den Schiffer und Diener des Xisuthros, wie er gerade etwas pflückt.

Danach gelangt Odysseus zu dem Hause der Göttin Circe in einem Walde. Auf dem Wege dahin trifft er nahe bei dem Hause den Gott Hermes (den Planeten-Gott Merkur, den Götter-Boten), der ihm eine Pflanze ausreißt.

---

1) Offenbar aus der Circe-Episode in unserem Homer stammt wieder eine indische Erzählung, die ALFR. WEBER in den *Phil. u. hist. Abh. d. Kgl. Ak. d. W. zu Berlin* 1870 (1871), S. 13 f. Anm., mitteilt (nach *Mahâvansa*, Cap. VII). Vgl. o. S. 161 und S. 161 f.

2) Ich weiß nicht, ob schon darauf hingewiesen ist, daß das *Utis* = „Niemand“, welches Odysseus dem Polyphem als seinen Namen nennt (Odyssee IX, 366), ein Wortspiel mit seinem wirklichen Namen Odysseus zu sein scheint. Eine ähnliche Geschichte, wie die mit *Utis* in der Polyphem-Sage, in der des Odysseus Pseudonym ihn vor den Cyclopen rettet, in den *Nordischen Volksmärchen* von KLARA STROEBE II, Nr. 20, hier aber mit dem Pseudonym „Selbst“ statt „Niemand“, und ebenso in einem anderen Märchen, das VON DER LEYEN, Märchen[3], S. 105 erwähnt. Da im griechischen *autos* „selbst“ heißt, darf man an einen Zusammenhang mit dem *Utis* der Odyssee denken. Was wäre, falls ein solcher bestände, das Ursprüngliche, *Utis* oder *Autos*?

Gilgamesch landet bei dem vergöttlichten Könige Xisuthros, dem Götter-Freunde, seinem Ahnherrn, und dessen Gattin, und erzählt ihm von seinen Mühsalen vor der Ankunft bei ihnen. Später bietet dieser ihm sieben wunderbare Brote an und verflucht dann den Schiffer, indem er ihn — und damit auch *Gilgamesch* — von seiner Küste verweist (?). Danach stoßen *Gilgamesch* und der Schiffer das Schiff ab, kehren aber noch einmal zu Xisuthros zurück, und nun läßt dieser auf die Bitte seines Weibes, dem *Gilgamesch* etwas zu geben, mit dessen Hilfe er wieder heimgelange, diesen sich ein Wundermittel (Wunderkraut) aus dem Wasser heraufholen. Dann fahren *Gilgamesch* und der Schiffer endgiltig ab. Unterwegs aber an einer Küste öffnet jener etwas — also wohl einen Sack oder einen Kasten[1]) —

Odysseus landet bei Aeolus, dem Könige der Winde, dem „Götter-Freunde", gleichen Namens wie Aeolus, der Stammvater der Aeolier[2]), und seiner Gattin. Dem erzählt er von seinen Erlebnissen vor Troja und ist einen Monat lang sein Gast. Dieser verweist ihn später von seiner Insel, nachdem er zu ihm zurückgetrieben worden ist. Vorher aber hat er ihm, damit er glücklich nach Hause gelange, einen Schlauch mit darin eingeschlossenen Winden gegeben, deren Einsperrung ihm eine ungehinderte Heimkehr sichern soll. Aber, bereits in die Nähe der sich schon zeigenden heimatlichen Küste gelangt, öffnen die neugierigen Gefährten des schlafenden Odysseus den Schlauch, und nun entweichen die Winde, sodaß aus der Heimkehr auf dem Schiffe nichts wird[1]).

---

1) Zum Öffnen eines Behälters und zu dadurch verscherztem Leben vgl. Ergänzungs-Heft, S. 138 ff. Vgl. auch AUG. VON LÖWIS OF MENAR, *Russische Volksmärchen*, Nr. 32. Der erste Teil dieses Märchens ist aber von Anfang an ein babylonisches *Etana*-Märchen. — Ein merkwürdiger Zufall hat in der Aeolus-Episode aus einem Behälter mit dem „Lebenskraut" darin gerade einen Schlauch mit Winden gemacht, die daraus zum Unheil des Odysseus entweichen. Denn dieser ist ein Seitenstück zu dem Pandora-Faß (s. dazu u. unter „Vor-Jason"). Da nun aber das durch dessen Öffnen herbeigeführte Unheil dem Verlust der Unsterblichkeit u. s. w. im biblischen Paradiese entspricht, dieser indes vielleicht wieder ein damit letztlich verwandtes Seitenstück ist zu dem Verlust des „Lebenskrautes" aus dem Paradiese des Xisuthros, so sind in Griechenland ursprünglich mit einander verwandte, aber von einander differenzierte Motive, nach einer beiderseitigen selbstständigen Entwicklung, scheinbar zufälligerweise einander wieder ganz ähnlich geworden. Allein vielleicht nur scheinbar zufälligerweise. S. o. S. 193, Anm. 2. Vgl. u. unter „Herakles" zur Hesperidenäpfel-Episode.

2) Vgl. u. unter „Vor-Jason" Aeolus, den Ahnherrn Jasons, eines Sagen-Verwandten des Odysseus.

und schüttet das Gerät hin, und nun entwendet eine Schlange das Wundermittel, sodaß die beiden [weil sie ohne das Zaubermittel nicht heimgelangen können oder nicht heimgelangen zu können glauben] das Schiff im Stich lassen müssen.	

Dazu die zunächst und aus sich selbst allein unerklärliche Teildublette:

Gilgamesch gelangt an die Mündung der Ströme oder die Strommündungen, wohl im äußersten Westen, jenseits der Wasser des Todes, doch wohl am oder jenseits des Okeanos, und trifft dort den uralten, „überklugen" („übergroß-ohrigen") einstigen König Xisuthros. Der sagt ihm auf eine Frage hin, daß er sterben müsse, wie alle anderen Menschen, und läßt ihn auf die Bitte seines Weibes, ihm etwas zu geben, mit dessen Hilfe er wieder heimgelangen könne, sich ein Wundermittel aus dem Wasser holen.	Odysseus gelangt zu der Stelle, wo die Flüsse Periphlegethon und Kokytos in den Acheron münden, im äußersten Westen(?), jenseits des Okeanos, und trifft dort den uralten Tiresias, mit goldenem Szepter (Stabe), der allein von den Toten im Besitze seines Verstandes geblieben ist. Der sagt ihm, wie er glücklich heimgelangen könne und wie er sterben werde.
Auf *Gilgameschs* Wunsch fährt der Schatten seines jüngst verstorbenen und zunächst unbegraben gelassenen Freundes und Gefährten *Enkidu* aus der Erde heraus und redet mit ihm, macht ihm dabei Enthüllungen über das verschiedene Los der Bewohner des Totenreiches, die er gesehen habe, dabei auch über das Schicksal der Unbegrabenen.	Dem Odysseus erscheint beim Eingang in die Unterwelt der Schatten seines eben gestorbenen und noch unbegrabenen Gefährten Elpenor, der ihn bittet, ihn nach seiner Rückkehr zur Circe zu begraben. Danach sieht er eine große Anzahl anderer Bewohner der Totenwelt mit verschiedener Betätigung.

Dazu die zunächst und aus sich selbst allein unerklärliche Teildublette:

Gilgamesch erstrebt und erreicht es, daß ihm der Schatten seines Freundes *Enkidu* erscheint.	Odysseus erstrebt und erreicht es, daß ihm der Schatten des Tiresias erscheint.

Daß hier, in Odyssee I, wieder die *Gilgamesch*-Sage erkennbar ist, bedarf keines Beweises: Das Aeolus-Abenteuer ist sicher ein Gegenstück zum Xisuthros-Abenteuer, das

Circe-Abenteuer wenigstens z. T. zur *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, die Hadesfahrt ein Gegenstück zur Zitierung *Enkidus*. Aber damit ist zugleich schon gesagt, daß hier die Anordnung der einander entsprechenden Episoden in der babylonischen Sage und bei Homer nicht ganz dieselbe ist. Weiter aber scheint die Circe-Episode außer der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode auch noch das Abenteuer mit der *Siduri* und das mit dem Schiffer *Urschanabi* zu enthalten, und die Hadesfahrt eine Teildublette zur Aeolus-Episode; die Skorpionriesen-Episode scheint einfach doppelt vertreten zu sein. Aber diese Unregelmäßigkeiten können an der Tatsache einer Verwandtschaft überhaupt nicht rütteln. Der Umstand auch schon, daß sich der erste Teil der Odyssee zu einem guten Teil als eine Parallele zum zweiten erweist, der ja fraglos eine *Gilgamesch*-Sage ist, zeigt deutlichst, daß auch Odyssee I, wenigstens erstmal z. T., als eine *Gilgamesch*-Sage zu gelten hat. Dabei mag oder wird wohl die eine oder andere Parallelität auf sekundärer gegenseitiger Kontamination beruhen. Denn:

Odyssee II[1].	**Odyssee I**[1].
Auf der Insel der Sirenen modern um diese herum die Gebeine zahlreicher Menschen, welche die Sirenen durch ihren schönen Gesang angelockt und betört haben. Odysseus rettet sich vor ihren Lockungen und ebenso seine Gefährten.	Die Circe hat durch ihren schönen Gesang Gefährten des Odysseus angelockt und danach verzaubert. Odysseus bleibt vor deren Schicksal bewahrt, kann ihren Lockungen widerstehn und rettet die Gefährten.
Scylla in einer Höhle; frißt sechs von Odysseus' Gefährten.	Polyphem in einer Höhle; frißt sechs von Odysseus' Gefährten.
Wegführung und Schlachten von Rindern des Helios auf der Insel Thrinacia, der auf dieser Insel auch Kleinviehherden hat. Die Göttin Lampetië, deren eine Hirtin, deshalb zu ihrem Vater Helios, und dieser bittet Zeus um Rache wegen des Frevels.	Tötung und Schlachtung von Ziegen auf der Cyclopen-Insel, Wegführung und Schlachtung von Schafen des Cyclopen Polyphem. Dieser, deren Hirte, fleht seinen Vater Poseidon um Rache wegen des an ihm verübten Frevels.

1) Zu den nachfolgenden Tabellen bereits m. o. S. 176 gen. Broschüre, S. 34 f. und m. o. ebenda gen. *Leitsätze*, S. 10 f.

Untergang von Odysseus' Schiff. Charybdis-Abenteuer: Die Charybdis in und an einer engen Meerstraße unten an einem Felsen. Odysseus allein durch die Charybdis-Straße hindurch.

Laestrygonen-Abenteuer: Die Laestrygonen bei einem Hafen mit engem Eingang unten an einem Berge. 11 Schiffe des Odysseus gehn, im Hafen, unter; des Odysseus Schiff allein gerettet.

Odysseus' langer Aufenthalt bei der Göttin Calypso, die in einem Walde wohnt. Hermes kommt zur Calypso.

Odysseus' langer Aufenthalt bei der Göttin Circe, die in einem Walde wohnt. Hermes kommt in die Nähe des Hauses der Circe.

Abfahrt von der Calypso zur Heimat. Odysseus zum Schiffer-Könige Alcinous, mit 12 Unterkönigen. Sorgloses, üppiges Leben bei ihm. Odysseus erzählt ihm seine Erlebnisse.

Abfahrt von der Circe zur Heimat. — Odysseus zum König der Winde Aeolus, mit 12 Kindern. Sorgloses üppiges Leben bei ihm. Odysseus erzählt ihm seine Erlebnisse.

Odysseus erhält von Alcinous einen Becher, der in eine fest zugeschnürte Lade getan wird, um ein Aufmachen und Plündern zu verhindern, wenn etwa Odysseus auf der Heimfahrt schliefe.

Odysseus erhält von Aeolus einen fest zugeschnürten Schlauch mit den Winden, der von den Gefährten des Odysseus auf der Heimfahrt aufgemacht wird, als Odysseus eingeschlafen ist.

Schnelle Heimfahrt des schlafenden Odysseus auf einem Schiffe des Alcinous und Ankunft in der Heimat.

Schnelle Heimfahrt und Ankunft des schlafenden Odysseus in der Nähe der Heimat.

Schnelle Heimfahrt in einer Nacht von den Phäaken, den fernsten der Menschen.

Rückfahrt in einer Nacht aus dem äußersten Westen von den fernsten Menschen, den Toten im Hades.

Einem Fluche des Poseidon gemäß kehrt das Schiff, das Odysseus heimgebracht hat, nicht wieder zu Alcinous zurück.

Aeolus verflucht den Odysseus, der nach mißlungener Heimfahrt zu ihm zurückgekehrt ist, und verweist ihn von seiner Insel.

Aus diesen Parallelen erhellt eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Odyssee I und Oydssee II im ganzen, mag auch die Ähnlichkeit zwischen einzelnen Zügen in ihnen auf Abfärbung von einander und aufeinander beruhen. Wenn also der zweite Teil der Odyssee fraglos eine *Gilgamesch*-Sage ist, und die einander parallelen Episoden der zwei Teile, soweit anscheinend oder fraglos in Beziehung zur *Gilgamesch*-Sage, jeweilig zum guten Teile in der Hauptsache gleichen Teilen der *Gilgamesch*-Sage entsprechen, so ist

damit zugleich ein weiterer Beweis für eine Zusammengehörigkeit auch von Odyssee II mit der babylonischen Sage erbracht. Nun ging aber die Verwandtschaft von Odyssee II mit dieser über die Jakob-Sage. Wir werden es darum nicht für unmöglich halten dürfen, auch für Odyssee I eine orientalisch Zwischen-Sage oder doch wenigstens eine Verwandte davon zu finden, die ebenfalls, wie Odyssee II, mit dem babylonischen Epos verwandt ist. Eine kleine Episode in Odyssee I stützt alsbald unseren Glauben: Von Odysseus ausgeschickte Kundschafter begegnen bei den Laestrygonen der Königstochter, wie sie zur Quelle hingeht, um Wasser zu schöpfen. Diese zeigt ihnen dann den Weg zu ihrem Vater. Eine derartige Episode findet sich ja nun in der Jakob-Sage (Haran-Episode) und ward ja auch schon für den Nachweis einer Abstammung des zweiten Teils der Odyssee von der Jakob- und damit von der *Gilgamesch*-Sage verwertet (o. S. 185 und S. 187 ff.). Allein diese eine Episode erlaubt natürlich keinen Schluß auf das Ganze, auch wenn sie selbst der alttestamentlichen Sage entstammte. Zudem bietet auch die Moses-Sage etwas Derartiges[1]), die Moses-Sage, die aber immerhin eine nähere Verwandte der Jakob-Sage ist. Die Moses-Sage. Halt! An die Moses-Sage und gerade an sie müssen uns zwei aufeinander folgende Abenteuer in Odyssee II erinnern! Nach der Moses-Sage werden 12 Kundschafter von Moses nach Palästina, in das „Land, wo Milch und Honig fließt", hineingeschickt und treffen dort in Hebron auf Riesen. Ebendort finden sie auch köstliche Früchte, gewaltige Trauben, Granatäpfel und Feigen[2]). Nach Odyssee II aber schickt Odysseus Kundschafter ins Lotophagen-Land, welche dort die köstlichen Lotosfrüchte finden; danach geht er mit **12** Kundschaftern ins Riesenland der Cyclopen. Die Riesen in Hebron mußten wir aber als die Abbilder der Skorpion-Riesen im babylonischen Epos betrachten[3]), und andererseits schon o. S. 198 mit

1) Band I, S. 126 und S. 225 f.
2) 4 Mos. 13.
3) Band I, S. 274 und S. 444 ff.

diesen dieselben Cyclopen bezw. denselben Polyphem als Parallelfiguren (oder Parallelfigur) zusammenstellen, die (oder der) nun auch wieder den Riesen von Hebron entsprechen sollen oder soll. Somit haben wir mit höchster Wahrscheinlichkeit wirklich eine nähere Verwandtschaft zwischen einer Episode der Moses-Sage und Odyssee I festgestellt. Und wenn nun dem Anscheine nach Geryones in der Herakles-Sage[1]) dem Polyphem der Odysseus-Sage entspricht, so kann dieses Ungeheuer mit drei Oberkörpern noch weiter zwischen Moses-Sage und Odyssee I vermitteln: soll doch Polyphem bezw. er mit den übrigen Cyclopen ein Gegenstück sein zu den drei Riesen-Brüdern von Hebron. Entsprechen dann die Cyclopen wirklich den Riesen von Hebron, so werden die Lotos-Früchte auch wirklich mit den köstlichen Früchten bei Hebron zusammenzustellen sein.

Aber weiter: Vor dem Lotophagen-Abenteuer ein Kampf des Odysseus mit den Ciconen von Ismaros, und in dieser Episode schließt Odysseus Freundschaft mit dem Priester Maron, der ihm einen Schlauch mit Wein schenkt[2]). Als einziger Kampf aber vor der entsprechenden Kundschafter-Reise wird in der Moses-Sage berichtet der Kampf mit den Amalekitern, nach dem Moses mit dem ihm befreundeten Priester Jethro zusammentrifft und mit ihm zusammen ein Opfermahl genießt[3]).

Hinter dem Cyclopen-Abenteuer weiter das Aeolus-Abenteuer. Dieses soll der Xisuthros-Episode entsprechen, dieser Xisuthros-Episode aber in der Moses-Sage der Aufenthalt in Moab[4]). Wäre also Odyssee II wirklich eine Verwandte der Moses-Sage, so müßte das Aeolus-Abenteuer der Moab-Episode näherstenn. In der Tat stellt sich nun der feindselige König Balak von Moab, dem die 12 Stämme der Israeliten recht unangenehme Gäste in seinem Lande sind, sehr wohl als ein Gegenstück zu dem Könige Aeolus, der Odysseus mit seinen 12 Schiffen von seiner Insel wegweist.

---

1) S. u. unter „Herakles“.
2) Odyssee IX, 196 ff.
3) 2 Mos. 17,8 ff.
4) Band I, S. 271 f.

Die Moses-Sage, und von alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen gerade wieder nur sie, würde auch für das doppelte Riesen-Abenteuer in der Odyssee, das mit dem Cyclopen Polyphem im Cyclopen-Lande und das mit den Laestrygonen, eine Parallele haben: Moses' **12** Kundschafter treffen auf die Riesen in Hebron, wie Odysseus mit seinen **12** Kundschaftern auf Polyphem im Cyclopen-Lande, Moses mit den **12** Stämmen, mit ganz Israel, danach auf den Riesen König Og von Basan[1]), wie Odysseus mit seinen **12** Schiffen nach dem Cyclopen-Abenteuer auf die Laestrygonen mit ihrem Könige, dem Riesen Antiphates! Ciconen-Abenteuer, Lotophagen-Abenteuer, Cyclopen-+Laestrygonen-Abenteuer und in Verbindung mit diesen das Aeolus-Abenteuer reden jedenfalls einer These, daß gerade die Moses-Sage der Odyssee II näher steht, sehr stark das Wort, zumal auch die Reihenfolgen der einander entsprechenden Abenteuer (abgesehn von einem Fall — König von Moab und König Aeolus —) die gleichen sind. Aber diese eine Abweichung besteht ja auch schon zwischen Odyssee II und *Gilgamesch*-Sage. Denn das Abenteuer mit Aeolus als einem Xisuthros müßte bei ungestörter Reihenfolge unmittelbar vor der Hadesfahrt, || der Zitierung *Enkidu*s, stehen.

Die Parallele ist aber mit dem eben Besprochenen nicht zu Ende. Es folgt auf das Laestrygonen-Abenteuer zwar zunächst das Circe-Abenteuer, zu dem ich so ohne weiteres keine Episode gerade aus der Moses-Geschichte stellen kann, so sicher gerade auch diese Episode aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt, als ein Gegenstück jedenfalls vor allem zu der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode. Im Schlußteil von Odyssee I nun aber die Zitierung des blinden Sehers Tiresias innerhalb einer Hades-Fahrt, des blinden Sehers, der einerseits Odysseus sagt, wie er glücklich nach Hause gelangt, und andererseits, wie er sterben werde. Dieser Tiresias mußte uns deshalb (s. o. S. 200) einerseits als ein Gegenstück zu dem von *Gilgamesch* aufgesuchten Xisuthros, andererseits aber zu dem für *Gilgamesch* heraufbeschworenen Geist des

1) 4 Mos. 21, 33 ff.; 5 Mos. 3,11.

gestorbenen Freundes *Enkidu* erscheinen. Für solche Gestalten bietet aber zunächst die israelitische *Gilgamesch*-Sage überhaupt Parallelen genug. Wir denken vor allem an Samuel, dessen Geist dem Saul-*Gilgamesch* sein Schicksal verkündet[1]). Gleiche Gestalten in parallelen Episoden sind die des Elias in der Elias-Elisa-Sage[2]), des Ahia in der Jerobeam-Sage[3]) und noch andere. Wir haben in Bd. I, S. 452 ff. usw. nachgewiesen, daß diese Gestalten 1. einen alten Xisuthros jenseits der Meeres repräsentieren, der dem *Gilgamesch* auf eine Frage nach Tod und Leben antwortet, und 2. einen *Enkidu*, dessen Schatten *Gilgamesch* zitieren läßt und der ihm über das Schicksal der Toten Auskunft gibt. Es ist deutlich, daß der Geist des alten Sehers Tiresias — der jenseits des Meeres und dabei am Eingang zur Unterwelt dem Odysseus-*Gilgamesch* 1., wie Xisuthros dem *Gilgamesch*, zur glücklichen Heimkehr zu verhelfen sucht und ihm 2. sagt, wie er sterben werde — auch ein solcher israelitischer Xisuthros-*Enkidu* ist und zwar an völlig entsprechender Stelle, nämlich im Schlußteil von Odyssee II, daß somit der Charakter der Hades-Fahrt als eines israelitischen *Gilgamesch*-Abenteuers überhaupt feststeht. Nun soll aber der Aufenthalt in Moab in der Moses-Sage eine Xisuthros-Episode sein (o. S. 204). Während des Aufenthaltes der Israeliten in Moab tritt indes der Seher Bileam als Schicksals-Verkünder auf[4]). Und dieser zeigt sich einmal — in der Geschichte nämlich mit der Eselin[5]) — blind, zeigt sich blind, wie es Tiresias ist. Und ehe Bileam das Schicksal verkündet, läßt er 7 Altäre errichten und opfert auf jedem einen Jungstier und einen Widder[6]), Odysseus aber opfert, ehe Tiresias erscheint, ein männliches und ein weibliches Schaf und verspricht, nach Ithaka heimgekehrt, ein Rind und dem Tiresias besonders einen Widder zu opfern. Endlich mag auch noch erwähnt werden,

1) 1 Sam. 28; Band I, S. 452 ff.

2) 2 Kön. 1; Band I, S. 603 und 643 ff.

3) 1 Kön. 14; Band I, S. 460 ff.

4) 4 Moses 22 ff.

5) 4 Moses 22,22 ff.

6) Eb., 23,1 ff.

daß Bileam bei einem Vernichtungs-Feldzuge gegen die Midianiter getötet wird, zu denen er gehört, Tiresias aber bei der Eroberung seiner Vaterstadt Theben flieht oder gefangen genommen wird und alsbald danach sein Leben beendet[1]): So haben wir in der Odyssee neben einem Könige Aeolus-Xisuthros einen Seher Tiresias = Xisuthros und = *Enkidu,* und vermutlich genau entsprechend gerade in der Moses-Sage neben einem Könige Balak von Moab = Xisuthros einen Seher Bileam, als ein Gegenstück zu Samuel u. s. w. = Xisuthros und = *Enkidu*, und dazu gewisse Beziehungen gerade zwischen Aeolus und Balak und zwischen Tiresias und Bileam. Folglich dürfte Tiresias gerade = Bileam in der Moses-Sage sein. Und wenn Bileam, ebenso wie Elias oder Ahia in den entsprechenden Episoden, auf der gewöhnlichen Erde der Lebenden getroffen wird, Bileams Gegenstück in der Odyssee aber als zitierter Schatten in der Unterwelt, so zeigt ja die Saul-Samuel-Sage die entsprechende Gestalt in der entsprechenden Szene noch als zitierten Geist, nämlich als den zitierten Geist Samuels. Und aus der *Mahabharata*-Sage durften wir ja entnehmen, daß eine Moses-Sage, die dieser Sage möglicherweise auch zugrunde gelegen hat, wohl noch eine Hades-Fahrt gehabt hat (o. S. 160 f.). Freilich erscheint in der Herakliden-Sage der Seher Bileam — bereits — einfach als ein Seher auf der Erde, der nach Ansicht der Herakliden von den Peloponnesiern zum Verderben der Herakliden gesandt ist und infolgedessen von einem Nachkommen des Herakles getötet wird[2]). Es mag aber andererseits als eine Parallele zu Bileam auf der Erde = Tiresias unter der Erde angeführt werden, daß in der, der Odyssee

1) Apollodorus, Bibliotheca III, 7, 3, 3; Pausanias IX, 33,1.

2) S. u. unter „Herakles". Diese Herakliden-Sage hatte somit, im Gegensatz zu unserer Moses-Sage, noch einen, dem Träger der Sage Böses weissagenden Xisuthros-*Enkidu*, wie er für die israelitische Ursage aller israelitischen *Gilgamesch*-Sagen vorausgesetzt werden muß. Auch die Moses-Sage setzt ihn ja noch voraus. Denn warum wäre Bileam sonst von den Israeliten getötet worden, wie in entsprechender Weise der Seher in der Herakliden-Sage?

nächstverwandten Argonauten-Sage der Seher Phineus, der wieder dem Tiresias entspricht, nicht etwa in der Unterwelt, sondern auf der Oberwelt seinen Rat erteilt, daß aber dabei noch zu erkennen ist, daß dies einmal im Schattenreiche geschah[1]).

Einerlei aber, ob das, was wir oben ausführten, genau richtig ist oder nicht — daß Tiresias eine israelitische Xisuthros-*Enkidu*-Gestalt ist und dabei neben einem Aeolus, einer reinen Xisuthros-Gestalt, in einer und derselben Sage, nämlich in Odyssee I, das ist unzweifelhaft, so unzweifelhaft, daß es auch die nicht wegzuleugnende Schwierigkeit verträgt, daß auch die Funktionen beider Gestalten Parallelen zu einander darstellen: Wie Xisuthros dem *Gilgamesch* zu einer glücklichen Heimkehr verhelfen will und verhilft, so gibt Aeolus dem Odysseus das Mittel dazu in die Hand und Tiresias den ebendazu nötigen Rat. Odyssee **II** kennt nur einen Xisuthros, einen „Aeolus“ nämlich, der den *Gilgamesch* heimbringen läßt, den Phaeaken-König (o. S. 179 f.); die mit der Odyssee nahe verwandte Argonauten-Sage in dem der Odyssee **I** entsprechenden Teil außer einem Xisuthros, nämlich Cyzicus, einen Xisuthros-*Enkidu*, nämlich Phineus, der dem *Gilgamesch* den Weg weist[2]); und die Ilias-Sage, soweit wir das erkennen können, jedenfalls nur einen derartigen Xisuthros, vielleicht einen reinen Xisuthros, Proteus nämlich, der dem *Gilgamesch* einen Rat gibt, wie er die Heimkehr ermöglichen könne[3]). Usw. Wie sich unter diesen Umständen die Duplizität oder doch ungefähre Duplizität in Odyssee I erklärt, bleibt abzuwarten. Ist irgendwie eine Kontamination oder sind Kontaminationen mit im Spiele?

Ist Tiresias ein Bileam, so ist er also ein israelitischer Xisuthros-*Enkidu*, der, z. B. im Gegensatz zu Samuel in einer entsprechenden Szene (o. S. 206), nicht schon vorher, als ein einfacher *Enkidu*, handelnd auftritt. Und nun tritt ja auch

---

1) S. u. unter „Argonauten-Fahrt“.

2) S. u. unter Argonauten-Fahrt“.

3) S. u. unter „Ilias“ und schon Ergänzungs-Heft, S. 131 ff.

Tiresias sonst nicht in Odyssee I auf! Der eigentliche, bodenständige *Enkidu* unserer alttestamentlichen Moses-Sage ist Aaron, Bruder Mosis[1]), der als solcher an z. T. entsprechender Stelle stirbt[2]). Wenn überhaupt die Zitierung *Enkidu*s in der Moses-Sage noch erhalten war, mußte eigentlich dieser Aaron als der zitierte *Enkidu* erscheinen, tut das aber nicht, sondern statt dessen erscheint eben Bileam. Also hätten wir in dem sterbenden Aaron und dem Seher Bileam *Enkidu* zweimal vertreten. Genau dergleichen bietet aber nun anscheinend die Odyssee: Neben Tiresias = Bileam steht Elpenor, Gefährte des Odysseus, und also doch wohl bodenständig, der innerhalb der Odyssee-Sage stirbt, nun aber nicht nur das, sondern auch dem Odysseus in seinem Hades-Abenteuer erscheint, und zwar als erster der dem Odysseus erscheinenden Schatten! So sieht aber auch im *Mahabharata Judhischthira* seine Brüder wieder, nicht nur irgend welche seiner Sage sonst fremde Gestalten zum ersten Mal, als er — als ein vermutlicher Moses — in die Unterwelt herunter kommt (o. S. 160 f.) Und so dürfen wir denn anscheinend durchaus annehmen, daß Tiresias und Elpenor nebeneinander in der Unterwelt und in Odysseus' Hades-Fahrt, beide am Hades-Eingang, durchaus im Einklang mit der Moses-Sage stehen. Ein Nebeneinander übrigens, das ja vielleicht auch die „Südsee-Odyssee" zeigt[3]).

Ich weiß aber nicht, ob wir uns bei Elpenor neben Tiresias in einer und derselben urspr. israelitischen, und genauer Moses-Sage wirklich völlig beruhigen dürfen. Der Priester Jethro ist in Odyssee I durch den Priester Maron, (o. S. 204), der Seher Bileam durch den Seher Tiresias vertreten; und da soll der Hohepriester Aaron unserer Moses-Sage, dem, als einem *Enkidu,* in anderen israelitischen

1) Band I, S. 126, 129, 135 f. und 851 f.

2) Zwischen der Episode mit der roten Kuh, aus dem Stier-Abenteuer, und der mit dem Riesen Og, aus dem Skorpionriesen-Abenteuer.

3) S. 255 f. u. unter „Südsee-Odyssee".

Gilgamesch-Sagen Priester oder Propheten entsprechen[1]), in Odyssee I als der einfältige, junge Nichts-wie-Gefolgsmann des Odysseus erscheinen[2])? Man wende nicht ein, daß ja der „Prophet" und Gottesmann Moses als solcher an dem ihm entsprechenden Odysseus auch nicht seinesgleichen hat. Indes Moses ist doch zugleich ein Heerführer und das ist ja Odysseus auch. Und nun solch ein *Enkidu* Elpenor, || Aaron, neben Tiresias, auch einem *Enkidu*, || Bileam? Eine Vermutung blitzt auf: Ist Elpenor ein Eindringling? Gehört er ursprünglich gar nicht in Odyssee **I**, eine Moses-Sage, hinein? Nun hat das Gegenstück zur Nekyia in der Argonauten-Sage keinen Elpenor neben Phineus = Tiresias[3]). Dieselbe Sage erzählt aber an anderer Stelle von dem Erscheinen des Schattens des Sthenelus auf seinem Grabe[4]). Und das geschieht hinter dem Besuch bei dem Mariandynen-Könige Lycus, || dem Phäaken-Könige Alcinous in Odyssee **II**[5]), = Xisuthros in der Xisuthros-Episode, — d. h. genau dort, wo in dem der Odyssee **II** entsprechenden Teile der Argonauten-Sage, falls in ihm erhalten, ein Erscheinen des Geistes *Enkidu*s erzählt werden mußte[6]). Geschieht, nachdem die Argonauten die Mündung des kleinasiatischen Acheron passiert haben, und in der Nähe des acherusischen (d. i. acherontischen) Vorgebirges, in einer Gegend, wo der Abstieg zur Unterwelt ist[7]), während Elpenors Schatten dem Odysseus an einem anderen Flusse Acheron erscheint! Wir fragen: Ist dieser Sthenelus ein *Enkidu*,

1) Band I, S. 177 f., 216, 406 ff., 497 ff., 579 ff., 811 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 60. f.

2) Ganz zugkräftig ist dieses Argument aber nicht. Denn der *Enkidu* einer David-Sage ist zuerst Jonathan, ein, sicherlich noch junger, Freund und Kampfgenosse David-*Gilgamesch*s, danach ein mit diesem Jonathan gewiß ursprünglich identischer Prophet Nathan. S. Band I, S. 477 f. und S. 492 f. sowie 497 f.

3) S. u. unter „Argonauten-Fahrt".

4) Apollonius, Argonautica II, 913 ff.

5) U. unter „Argonauten-Fahrt".

6) Apollonius, Argonautica II, 754 ff.

7) Eb., II, 903; 752; 353 ff.

ist ein Gegenstück zu ihm Elpenor, ist dieser somit aus Odyssee II nach Odyssee I versetzt, indem man, bezw. „Homer", eine Nekyia von Odyssee II mit einer in Odyssee I verschmolz, ist damit das Nebeneinander von Tiresias und Elpenor am Hades-Eingang erklärt? Wäre dies alles mit ja zu beantworten, dann wäre also Elpenor eigentlich ein *Enkidu* von Odyssee II, d. h. aber einer Jakob-Sage, und somit ein „Joseph". Und nun begibt sich etwas Wunderbares: Wir werden unten unter „Südsee-Odyssee" zwei Geschichten aus Ozeanien kennen lernen, die verwandt mit unserer Odyssee sind, als Vor- oder Neben-Odyssee-Sagen, Erzählungen, in denen Gestorbene wieder zu den Lebenden zurückgeholt werden. Von diesen Gestorbenen ist in dem einem Falle ein Weib fraglos ein *Enkidu* von Odyssee **II**, also ein Joseph (o. S. 184 ff.), im zweiten ein Mann gewiß auch ein Joseph. In beiden Fällen erfolgt aber die Wiederbelebung und Herausholung aus der Schar der Toten in einer „Nekyia", die fraglos auch unserer homerischen Nekyia in Odyssee I entspricht. S. dazu u. unter „Südsee-Odyssee". Damit dürfte es entschieden sein: Ein Elpenor gehört eigentlich zu Odyssee **II**, und diese hatte, wie die Jakob-Sage für sich allein (vgl. o. S. 151 f.), auch einmal eine Nekyia. Und Elpenor war also einmal ein *Enkidu* von Odyssee **II** und somit wohl ursprünglich identisch mit einem der in Odyssee II hinter der Thrinacia-Episode untergegangenen Gefährten des Odysseus (o. S. 178 und 191), wäre also wohl auch ursprünglich mit Eumäus identisch gewesen (vgl. o. S. 184 ff.). Daß der Dichter sie, den Eumäus und den Elpenor, beide nebeneinander hat, beide als von einem Odysseus-*Gilgamesch* wiedergesehene *Enkidu*s, könnte natürlich bedeutungslos sein. S. u. S. 235!

Es bleibt noch zu besprechen die Circe-Episode, ohne Frage eine *Gilgamesch*-Sage und, fast horribile dictu, jetzt wahrhaftig — aber z. T. unter Ausschaltung meines Namens (vgl. o. S. 176) — schon mehrfach als solche anerkannt[1]), die Circe-Episode, mit dem plötzlichen Tode Elpenors, eines

1) Nach HAUPT in BA X, 2, 108 f. ist freilich auch diese Kombination lediglich eine „wilde Phantasie". Vgl. wieder o. S. 176.

vermutlichen *Enkidu* aus Odyssee II (o. S. 211), verknüpft. Eine Geschichte anscheinend ohne Parallele in der Moses-Sage. Allein feststeht, daß ebendiese Circe-Episode jedenfalls eine, bezw. zum mindesten größtenteils eine *Ischtar-Gilgamesch*-Episode ist; und andererseits ist es sicher, daß ebendiese Episode des *Gilgamesch*-Epos in der Moses-Sage durch die Heirat Mosis mit dem kuschitischen Weibe und das Gerede Aaron-*Enkidus* (sowie seiner Schwester Mirjam) darüber vertreten ist[1]. Diese beiden Repräsentantinnen der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, die in der Moses-Sage und die in Odyssee I, sehen allerdings sehr verschieden aus. Doch haben sie die wichtige Gemeinsamkeit, daß in beiden der *Gilgamesch* der *Ischtar* erliegt und zu Willen ist. Und das ist in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen sonst nur noch in unserer David-Sage der Fall (Urias-Geschichte), und da ist es sekundär[2]. Somit dürfen wir getrost die Circe-Episode gerade mit der, auf alle Fälle völlig zusammengeschrumpften, in 4 Mos. 12 erzählten Heiratgeschichte Mosis zusammenstellen. Daß das vom Ursprünglichen übriggebliebene Gerede Aarons, etwas, das zum Schema dieser israelitischen *Gilgamesch*-Sage gehört[3], wieder in der Odyssee fehlt, wäre, auch falls es das wirklich täte, natürlich von gar keiner Bedeutung. Indes, und übrigens, ist es ja gar nicht ganz ausgeschlossen, daß es hinter dem Beilager des Odysseus mit der Circe, || der Heirat Mosis mit dem kuschitischen Weibe, durch das Aufbegehren des Eurylochus gegen Odysseus[4] vertreten ist und also die Parallele zwischen Moses- und Odysseus-Sage doch etwas deutlicher, als zuerst ersichtlich, macht. Vgl. u. unter „Argonauten-Fahrt“ Jasons Lemnos-Abenteuer.

Nach unseren Ausführungen sind von der *Gilgamesch*- und der Moses-Sage vertreten in der Odyssee: *Chumbaba*-

1) Band I, S. 127 und S. 851 f.

2) Ergänzungs-Heft, S. 105 f. Freilich könnte dieses Zu-Willen-sein schließlich, statt schon aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, erst aus der anscheinend in der Circe-Episode mit vertretenen *Siduri*-Episode stammen (o. S. 198) oder aus der Calypso-Episode, der *Siduri*-Episode von Odyssee II (o. S. 178).

3) Ergänzungs-Heft, S. 106.

4) Odyssee X, 429 ff.

Episode, > Amalekiter-Schlacht, > Ciconen-Kampf; *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, > Heirat der Kuschitin, > Circe-Episode; Skorpionriesen-Episode, > Riesen in Hebron + Kampf gegen den Riesen Og, > Polyphem-Abenteuer + Lästrygonen-Abenteuer; [?] > Finden und Heimbringung der köstlichen Früchte aus Kanaan, > Lotophagen-Abenteuer; *Siduri*-Episode, > Kosbi-Geschichte[1]), > Circe-Episode; Begegnung mit dem Schiffer des Xisuthros > 0 > Begegnung mit Hermes; Xisuthros-Episode, > Israeliten im Lande Balaks von Moab, > Aeolus-Episode; Zitierung von *Enkidu*s Geist und Enthüllungen *Enkidu*s, > Herbeiholung Bileams und Weissagungen Bileams, > Zitierung von Tiresias' Schatten und Weissagung des Tiresias. Nicht vertreten scheinen in Odyssee I vom *Gilgamesch*-Epos bezw. von der Moses-Sage: die Stier-Episode, *Enkidu*s Tod und alles vor der *Chumbaba*-Episode. Ob die Stier-Episode nicht vielleicht doch in Odyssee I vertreten ist, müssen wir hier unerörtert lassen (vgl. o. S. 177 f. und 201); ebenso, ob in dem Tode Elpenors, obwohl er ursprünglich in Odyssee II zuhause gewesen sein dürfte (o. S. 209 ff.), nicht zugleich ein Tod eines *Enkidu* von Odyssee I enthalten und erhalten sein könnte. Was aber die Ereignisse vor der *Chumbaba*-Episode anlangt, so ist darüber zu sagen: Vor der Amalekiter-Schlacht in der Moses Sage (aus der *Chumbaba*-Episode) hat die Moses-Sage noch eine lange Reihe von Ereignissen, vor dem entsprechenden Ciconen-Abenteuer aber Odyssee I nichts, was zu deren Sagen-System gehörte. Denn daß Odysseus vorher bei Troja war, gehört nicht zu seiner M o s e s - Sage. Und überhaupt hat der Odysseus der Odyssee ursprünglich mit dem Kampf um Troja gar nichts zu tun gehabt, weder als ein Moses noch als ein Jakob. Denn die Troja-Sage ist eine Saul-David-Sage. S. dazu u. unter „Ilias“. Wenn aber unsere Odyssee I vor dem Ciconen-Abenteuer nichts von dem vor Mosis Amalekiter-Episode Erzählten hat, so scheint sie dgl. doch an anderer Stelle untergebracht zu haben. Denn vor Moses' Amalekiter-Schlacht

1) Zur Kosbi = *Siduri* Band I, S. 130 und 264 ff.

findet sich die Brunnen-Episode in Midian[1]), aus der Freudenmädchen-Episode des babylonischen Epos[2]), finden sich danach eine Reihe von Ereignissen, darunter die Schilfmeer-Katastrophe[3]) als ein Abbild der Sintflut-Geschichte[4]). Die Brunnen-Episode aber verläuft in der Moses-Sage so: Die sieben Töchter des Oberpriesters von Midian kommen, um Wasser zu schöpfen, zu einem Brunnen hin, an dem Moses sitzt, er hilft ihnen dabei, und sie führen ihn nachher zu ihrem Vater. Nun treffen Kundschafter des Odysseus im Laestrygonen-Lande die Königstochter, die zur artacischen Quelle hinabgeht, um Wasser zu holen; und die zeigt ihnen den Weg zu ihres Vaters Hause. Die Laestrygonen aber, von diesem zusammengerufen, versenken mit Steinwürfen in ihrem Hafen alle zwölf Schiffe des Odysseus außer dem von ihm selbst bewohnten, welches vor dem Hafeneingang lag und entkommt. Das könnte schließlich eine stark verkürzte Moses-Sage sein, aus der alles von der Brunnen-Episode bis zur Schilfmeer-Katastrophe — in älterer Gestalt — außer diesen selbst, sei es durch allmähliche Schrumpfung, sei es durch Willkür des Dichters, getilgt wäre. Allein geben wir einmal zu, daß unsere Identifikation richtig ist, so liegt es alsbald nahe, eine Modifikation unserer Analyse vorzunehmen. Eine Szene ähnlich wie die mit der Wasser holenden Königstochter bietet auch die Phäaken-Episode, und die gehört zu einer Jakob-Sage (o. S. 186 ff). In unserer Jakob-Sage aber finden wir bereits auf israelitischem Boden eine Schrumpfung ähnlicher Art, wie die von uns für das Laestrygonen-Abenteuer als möglich angenommene: Die Haran-Episode mit ihrer Brunnen-Szene und der Flucht Jakobs mit seiner Familie u. s. w. stellt, wie wir in Band I S. 241 ff. darlegen konnten, eine Synthese von Brunnen-Szene und einer Reihe von Ereignissen dar, die nach dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sage auf jene zu folgen haben, darunter der Sintflut-Geschichte. Und in unserer Haran-Gilead-Episode ist in der Jakob-Geschichte von allem

1) 2 Mos. 2. 2) Band I, S. 126 und 226.
3) 2 Mos. 14. 4) Band I, S. 145 ff.

nicht viel mehr als die Brunnen-Episode und die Sintflut-Geschichte erhalten, aus der in der Moses-Sage die Schilfmeer-Katastrophe geworden ist. Somit könnte es sein, daß unsere Zurückführung eines Teils der Laestrygonen-Episode grundsätzlich zwar richtig ist, doch aber mit der Modifikation, daß für eine reichhaltigere Moses-Sage eine ihr noch z.T. ähnliche verkürzte Jakob-Sage eingetreten ist: Das Laestrygonen-Abenteuer würde also, statt der Brunnen-Szene in Midian und der Schilfmeer-Katastrophe in der Moses-Sage, der Brunnen-Szene bei Haran und einer Sintflut-Geschichte innerhalb der Jakob-Sage entsprechen. Indes, da die Moses-Sage der Jakob-Sage nahe steht, und die Heimat der einen nicht allzuweit von derjenigen der anderen zu suchen sein wird, so ist es schließlich denkbar, daß unsere Episode doch einer Moses-Sage, mit einer Verkürzung und Schrumpfung ähnlich der in einer Jakob-Sage, entstammt. Wenn das richtig wäre, so wäre ein Stück aus dem Anfang der Moses-Sage mitten in der Odyssee I, sekundär verknüpft mit der Laestrygonen-Episode, erhalten.

Schließlich noch ein notwendiges Wort zu einem anscheinend schwer zu empfindenden Manko in Odyssee I: Der Führer seines Volkes und Gesetzgeber Moses erscheint in ihr nur als Heerführer. Einen Sinai und eine Sinai-Episode gibt es darin nicht. Allein das ist in keiner Weise aufreglich. Daß Moses ein Gesetzgeber sein muß, steht nicht in seiner *Gilgamesch*-Sage, sondern hat sich nur daraus entwickelt, d. h. der Akt der Gesetzgebung[1]). Das Gesetz, die Gesetze haben mit einer *Gilgamesch*-Sage nichts zu schaffen. Und so ist Moses als Träger einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage erst ganz sekundär ein Gesetzgeber. Also kann Odyssee I einer Moses-Sage entstammen, die weder von Gesetz noch auch von Gesetzgebung auch nur das Allergeringste hatte. So erscheint denn auch Moses weder in anderen griechischen noch in germanischen, aus griechischen abgeleiteten Sagen jemals als Gesetzgeber. Nur in der römischen Königssage, die

1) Band I, S. 147.

allerdings mit der griechischen Herakles-Sage zusammen eine gemeinsame Entwicklung durchgemacht hat, lebt ein Gesetzgeber Moses, nämlich als König Numa fort[1]).

Wir können nunmehr die Abenteuer von Odyssee I verlassen. So deutlich auch deren Abhängigkeit letztlich vom *Gilgamesch*-Epos und zunächst von einer Moses-Sage ist, so muß doch, auch im Hinblick auf Odyssee II, die gestörte ursprüngliche Reihe der Abenteuer unser Interesse erregen. Es dürfte schwer sein, sie aus den Sagen selbst heraus zu erklären. Vielleicht aber sind daran schuld ihre Lokalitäten. Waren sie von der volkstümlichen Überlieferung an bestimmten Stellen des griechischen Gesichtskreises festgelegt, so konnte es leicht geschehen, daß deren Lage zu einander die Reihenfolge der Abenteuer bestimmte. Nicht verschweigen möchte ich aber, daß wir die Abenteuer von Odyssee I, vorausgesetzt, daß Circe auch = *Siduri* = Kosbi, in zwei Hälften zerlegen können, mit ursprünglicher Reihenfolge: Ciconen, Lotophagen, Cyclopen, Aeolus (=: *Chumbaba*-Episode = Amalekiter-Schlacht; Kundschafter-Reise; Skorpion-Riesen = Riesen von Hebron; Xisuthros = König von Moab); und Lästrygonen, Circe, Tiresias (=: Skorpion-Riesen = Og von Basan; *Siduri* = Kosbi; *Enkidu* = Bileam). Diese Zusammenstellung vor Augen, kommen wir auf einen merkwürdigen Gedanken : Abgesehen von der Differenz zwischen der Folge Circe — Tiresias und der Folge Bileam (als Wahrsagender) – Kosbi, in welcher jedoch Bileam, falls = dem zitierten *Enkidu* (o. S. 205 ff.), hinter der Kosbi auftreten müßte, weicht die griechische ganze Abenteuer-Reihe von der entsprechenden Moses-Reihe eigentlich nur darin ab, daß Aeolus, || Balak von Moab, zwischen den Cyclopen und den Lästrygonen erscheint. Als ob der König von Moab zwischen den Riesen von Hebron und dem Riesen Og von Basan aufträte. Nun aber waren die Israeliten, ehe sie sich schließlich in Moab zur Ruhe niederließen, schon einmal in Moab[2]), und das — zwischen den

1) S. u. unter „Könige von Rom“.

2) 4 Mos. 21,10 f; 33,43 f; 5 Mos. 2,18.

Riesen von Hebron und Og von Basan. Könnte das irgendwie die Umordnung in Odyssee I erklären?

Mit den oben vorgelegten Untersuchungen wären die sämtlichen Episoden der Odyssee, soweit einer Moses- oder einer Jakob-Sage entstammend, auf eine von deren Episoden oder doch auf die Vorlage beider Sagen, auf das *Gilgamesch*-Epos, zurückgeführt. Es braucht auch hier wohl kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß es nicht unsere, in unserer Bibel erzählten Sagen sind, von denen wir die mit ihnen verwandten Geschichten abzuleiten haben, sondern Vor- bezw. Neben-Formen von ihnen. Gewiß kann sich von unseren Zusammenstellungen noch die eine oder andere Kleinigkeit modifizieren. An den Hauptsachen ist nicht zu rütteln. Die sind schon durch die einfache Erwägung gesichert, daß es nur gerade zwei israelitische Sagen sind, die zu unseren Vergleichen zwingen mußten, und daß dabei nur durch sie in zahlreichen Fällen eine Brücke hergestellt wurde zwischen Odyssee und *Gilgamesch*-Epos, deren Verwandtschaft mit einander schon ohne die israelitischen Sagen nachweisbar war. Weiter ist ein rocher de bronze für unsere Beweisführung die klare, scharfe Grenze zwischen Odyssee I = Moses-Sage = *Gilgamesch*-Sage I und Odyssee II = Jakob-Sage = *Gilgamesch*-Sage II, nämlich zwischen Rückkehr zur Circe und Sirenen-Abenteuer. Damit nicht genug, wird sich zeigen, daß die mit der Odyssee nächstverwandte Argonauten-Sage durch parallele Episoden, die den Vorlagen näher geblieben sind, unsere Parallelisierungen noch weiter bestätigen werden. Und schließlich wird sich auch die Vorgeschichte von beiden griechischen Sagen gerade als die ihrer Vorlagen ergeben. Mehr wird auch der Anspruchsvollste nicht verlangen können. Daß wir gleichwohl noch viel mehr bieten können, nämlich in der unten zu besprechenden „Südsee-Odyssee“, das ist ein Götter-Geschenk so abseits jeder Erwartung, daß es in die Klasse der normalen Bestätigungen nicht hineingestellt werden dürfte.

Ehe wir indes zunächst die Erzählungen unserer Odyssee verlassen, müssen wir dem aufmerksamen Leser ein

Wort aus dem Munde nehmen, das sich ihm aufdrängen wird: Eine Moses-Sage und eine Jakob-Sage, in dieser Reihenfolge, das sollen die Haupt-Komponenten der Odyssee sein; aber in der israelitischen Überlieferung folgt die Moses-Sage der Jakob-Sage. Wie erklärt sich diese Umstellung? Wie erklärt sie sich, fragen wir selbst, wo doch in der Anordnung der großen griechischen Sagen-Systeme, die aus Israel stammen, die Reihenfolge Jakob — Moses nicht verschoben ist? Nun könnten wir vor allem auf eine merkwürdige Analogie verweisen: In der Herakles-Sage folgt auf eine Moses-Sage ein Stück Jakob-Sage[1]). Und vielleicht ist das keine zufällige Analogie. Aber damit wäre die Umstellung nicht erklärt. Andererseits zeigt die „Südsee-Odyssee" eine Abenteuer-Folge, als ob in ihr Odyssee I auf Odyssee II folgte, und, da dies das Ursprünglichere wäre, so dürfen wir wenigstens vermuten, daß eine „Odyssee" einmal eine solche Reihenfolge gehabt hat; eine Sage, meine ich damit, wie unsere Odyssee, und mit ihr verwandt, die aus einer Moses- und einer Jakob-Sage zusammengesetzt war. Odyssee I wird nun nur in den Apologen, von Odysseus dem Alcinous, erzählt, und diese Selbsterzählung des Odysseus soll ein ursprüngliches Motiv von Odyssee II sein und zurückgehen auf eine Selbsterzählung *Gilgamesch*s bei Xisuthros von seinen Mühsalen auf seiner langen Reise zu Xisuthros hin (o. S. 179). Diese Erzählung bei Alcinous bezog sich somit ursprünglich nur auf eine Reise, die Reise nämlich, die Odysseus als den *Gilgamesch* einer Jakob-Sage zu Alcinous als deren Xisuthros hinführte. Bei Alcinous hätte also Odysseus ursprünglich höchstens von der Sirenen-Episode an, mit der seine Jakob-Sage beginnt, erzählen können. Wenn nun der Dichter die eigentliche, ursprüngliche Anlage der Sage dahin änderte, daß er den Odysseus seine ganzen Abenteuer vom Ciconen-Abenteuer an dem Alcinous erzählen ließ, so mußte er diese, auch falls er sie hinter Odyssee II vorfand, also hinter der Phäaken-Episode und der Heimkehr, unter allen Umständen aus dieser Stelle verdrängen, und

1) U. unter „Herakles".

natürlich, wenn nun schon einmal umgestellt wurde, am besten vor die ganze Jakob-Sage, also vor das Sirenen-Abenteuer einordnen. Das ist wenigstens eine mögliche Erklärung einer höchst befremdlichen Anordnung. Für eine Entscheidung über eine solche Erklärung ist von großer Wichtigkeit die Argonauten-Sage, welche, eine sehr nahe Verwandte der Odyssee, ihr aber doch ferner stehend als die „Südsee-Odyssee", auch bereits die Reihenfolge unserer Odyssee zeigt[1]). Von größter Wichtigkeit aber für unsere Frage ist die schon oben angeführte „Südsee-Odyssee"[2]).

Klassische Philologen, welche die vorstehenden Ausführungen gelesen haben sollten, werden darin Auseinandersetzungen mit zahlreichen Homer-Forschern, vielleicht vor allem mit V. WILAMOWITZ, vermissen. Gern wäre ich auf deren Arbeiten eingegangen, die sich zum Teil nicht mit meinen Ausführungen vertragen oder zu vertragen scheinen, auf deren Arbeiten, soweit darin der Versuch gemacht wird, unsere Odyssee in ältere und jüngere, überhaupt in Bestandteile verschiedener Herkunft zu zerlegen. Allein dazu fehlt hier schlechthin der Platz. Und das Resultat einer umfangreichen Polemik wäre doch nur, daß meine Theorie allen diesen z. T. bewunderungswürdig scharfsinnigen Versuchen, soweit ihnen widersprechend, schon aus dem einfachen Grunde durchaus standhält, weil deren Ergebnisse trotz allen darauf verschwendeten Scharfsinnes, was die großen Linien und Zusammenhänge anlangt, niemals zwingend scheinen, und oft genug die verschiedenen Forscher in ihren Analysen aufs stärkste auseinandergehn. Aber wohl gemerkt: Ich spreche nicht von dem Epos des Dichters oder der Dichter, sondern von der Odysseus-Sage, welche sie vorfanden. Und eine Zusammengehörigkeit aller Stoffe dieser Sage habe ich bis auf unwesentliche Einzelheiten nachgewiesen. Wie weit das Epos einheitlich oder nicht einheitlich ist, eine Ausführung darüber gehört nicht in dieses Buch hinein.

---

1) U. unter „Argonauten-Fahrt".
2) U. unter „Südsee-Odyssee" und unter „Sindbad".

b.

Die Vor-Odysseus-Sage.

Das Folgende nimmt eine Reihe von Ergebnissen später folgender Untersuchungen voraus, ist also ohne eine Kenntnis von diesen nicht unmittelbar befriedigend. Dazu steht es auch an sich auf scheinbar weniger festen Füßen, als diese. Es wäre somit vielleicht ratsam, dieses Kapitel zunächst zu überschlagen.

Wir haben durch Vergleichungen der Moses- und der Jakob-Sage mit den Abenteuern des Odysseus und ihnen Folgendem und Vorhergehendem festgestellt, daß dem allergrößten Teile der Odysseus-Sage eine Moses- und eine Jakob-Sage zugrunde liegen. Einen zweiten Beweis oder wenigstens eine Bestätigung hierfür liefert die Vorgeschichte des Odysseus, insofern sie aus einer Jakob-Sage stammt:

Ein gewisser Hippocoon hat 12 Söhne[1]), gerade so, wie Jakob, und gerade so, wie Neleus, ein Jakob in der Jason-Sage[2]); und dazu nebenbei ganz ähnlich, wie andere Jakob-Gestalten der griechischen Sage und weiter die einer israelitisch-griechisch-germanischen Sage[3]). Und Hippocoon wird mit allen seinen 12 Söhnen zusammen, und dabei von Herakles, getötet[4]), ganz ähnlich wie Neleus-Jakob mit allen seinen 12 Söhnen bis auf einen[4]), nämlich Nestor, auch von Herakles; und ganz ähnlich, wie Electryon, der Jakob der

1) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 5.

2) S. u. unter „Vor-Jason".

3) U. unter „Vor-Agamemnon", „Oedipus", „Herakles", und „Vor-Siegfried".

4) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 5, 2.

Herakles-, und Wölsung, der Jakob der Siegfried-Sage[1]). Somit dürfte Hippocoon jedenfalls z. T. ein Jakob sein. Dieser Hippocoon vertreibt aber seine zwei Brüder, Tyndareus und Icarion[2]). Und dazu bietet von alttestamentlichen Sagen gerade die Jakob-Sage immerhin eine Analogie in der Flucht Jakobs vor seinem, durch ihn entrechteten Bruder Esau. Von Tyndareus wird dann berichtet, daß er die Leda heiratet, daß in derselben Nacht, in der er ihr beiliegt, Zeus dasselbe tut; und daß nun Leda von beiden je einen Sohn und je eine Tochter empfängt, Castor und Clytämnestra von Tyndareus und Polydeuces-Pollux und Helena von Zeus, also außer zwei Töchtern die berühmten Zwillinge Castor und Pollux[3]). Nun zeigt sich die alttestamentliche Überlieferung von Judas Trennung von seinen Brüdern in griechischen Sagen in der Flucht der zwei Brüder Atreus und Thyestes vor ihrem Vater Pelops, einem Jakob[4]), und in der Verbannung der zwei Brüder Peleus und Telamon durch ihren Vater Aeacus, ebenfalls einen Jakob[5]), sodaß immerhin gefragt werden dürfte, ob in der Vertreibung der zwei Brüder Hippocoons, der ja z. T. ein Jakob sein soll, auch eine Parallele zu der Flucht oder Verbannung der eben genannten zwei Brüder-Paare zu sehen ist, und somit einer von den beiden Brüdern Hippocoons auch als ein Juda zu gelten hätte. Unten werden wir nun unter „Herakles“ und „Theseus“ feststellen, daß das Beilager eines Gottes und eines Menschen hintereinander mit derselben Frau z. T. als ein Beilager eines Jakob-Sohnes Juda mit einer Thamar zu bewerten ist: Amphitryon, Vater des Herakles, und Aegeus, Vater des Theseus, deren Gattinnen und ein Gott und sie selbst hintereinander beiliegen, sind je ein Juda. Somit scheint (s. o.) ein weiterer Grund es nahezulegen, daß Tyndareus ein Juda ist. Ferner erzeugt gerade Juda mit der Thamar Zwillingsbrüder[6]), ebenso Zeus und Amphitryon mit der der Thamar entsprechenden Mutter des

1) U. unter „Herakles“ und „Vor-Siegfried“ und o. S. 158 f.

2) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 5, 1.

3) Eb. III, 10., 6 f.

4) U. unter „Vor-Agamemnon“.

5) U. unter „Vor-Achilles“.

6) 1 Mos. 38.

Herakles[1]), und so auch Zeus und Tyndareus mit Leda. Folglich zeigt sich Tyndareus anscheinend eben so deutlich als ein Juda, wie sein Bruder Hippocoon als ein Jakob. Wir dürfen vielleicht noch hinzufügen: Der Nachfolger des Electryon, eines Jakob (o. S. 220 f.), nachdem Electryon und alle seine Söhne bis auf einen getötet sind, ist Amphitryon, ein Juda[2]). Der Nachfolger aber des Hippocoon ist gerade Tyndareus[3]), der schon aus mehreren Gründen ein Juda sein soll. Demnach dürfte Tyndareus nunmehr so oder so als ein Juda gesichert sein. Man wird bemerkt haben, daß von den Parallelen, die wir zur Feststellung des Sagen-Charakters von Hippocoon und Tyndareus aus anderen israelitisch-griechischen Sagen angeführt haben, sich die meisten auch in der Herakles-Sage beisammen finden: die vielen Söhne, deren Tötung mitsamt der des Vaters, das Beilager eines Gottes und das eines Menschen hintereinander die Geburt von Zwillingsbrüdern, und deren Vater als Nachfolger des Vaters mit den vielen Söhnen. So ist die Herakles-Sage allein ein Beweis für die Richtigkeit unserer Ausführungen über Hippocoon und Tyndareus.

Mit diesen Ausführungen sind wir aber noch nicht bei Odysseus. Die Verbindung mit diesem stellt Icarion, der andere Bruder des Hippocon, her, als der Schwiegervater des Odysseus, in dem wir oben S. 181 f. einen Laban, Schwiegervater Jakobs, erkennen mußten. Eine genealogische Verbindung zwischen einem griechischen Jakob sowie einem griechischen Juda und andererseits Odysseus ist also offenbar da, eine Verbindung somit gerade mit einer Jakob-Sage, eine Verbindung, die bestätigt, daß Odysseus in den Jakob-Kreis hineingehört, und somit auch, daß wir ihn gerade, wie für einen Moses, so auch für einen Jakob erklärt hatten. Die genealogischen Verbindungen der Hippocoon-Sage sind aber, wie man sieht, nicht in einer solchen Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Jakob-Sage, daß sie einheitlich Odysseus gerade als einen Jakob erscheinen lassen.

1) U. unter „Herakles“. 2) Eb. und o. S. 158 f.

3) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 5, 2.

Sind wir mit unseren Zusammenstellungen doch im Recht, dann haben in unserer Sage Verrenkungen und Verschiebungen stattgefunden. Sie zu erklären, kann gewiß nicht gewagt werden, ist auch nicht nötig. Besonders auffallen mag, daß wir in der Odysseus-Sage und ihrer Vorgeschichte einen doppelten Jakob feststellen mußten: Hippocoon und Odysseus. Das etwa Auffallende dieser doppelten Vertretung wird aber völlig paralysiert durch die genaue Parallele in der Vor-Jason-Sage, in der dem Hippocoon als einem Jakob ebenso Neleus entspricht wie dem Odysseus als einem Jakob Jason[1]).

Es bleibt noch übrig, dem Befremden darüber einen Ausdruck zu geben, daß wir mit der israelitischen Genealogie des Odysseus nicht über Icarion, seinen Schwiegervater, hinauskommen. Das ist seltsam im Hinblick auf eine Anzahl griechischer Sagen-Helden, deren israelitische Vorgeschichte wir durch eine Reihe oder gar lange Reihe von genealogischen Gliedern hinaufverfolgen können, zumal aber im Hinblick auf die nahe Verwandte der Odysseus-Sage, nämlich die Jason-Sage, von der das im besonderen Maße gilt[2]). Vielleicht gibt es dafür eine einfache Erklärung: Mit der Vor-Jason-Sage hat die so geringfügige Vor-Odysseus-Sage die schon o. S. 220 erwähnte Motiv-Verbindung gemein, daß ein Jakob mit seinen zahlreichen Söhnen gerade von Herakles getötet wird. Die einander sehr nahe stehenden zwei Sagen berühren sich also in sehr auffallender Weise wenigstens in einer Episode auch in ihrer Vorgeschichte. Sollten nun ihre ganzen Vorgeschichten einander in vielen Stücken sehr nahe gestanden haben, ja, was eigentlich selbstverständlich ist, ursprünglich mit einander identisch gewesen sein, so mag darin der Grund dafür zu suchen sein, daß wir wohl eine lange Vor-Jason-, aber nur eine dürftige Vor-Odysseus-Sage haben: Sie waren einander vielleicht in manchen Teilen so ähnlich geblieben, daß die eine die andere verdrängte. Indes befriedigt diese Erklärung vielleicht nicht.

1) U. unter „Vor-Jason".

2) U. unter „Vor-Jason". Vgl. u. unter „Vor-Agamemnon" und „Vor-Herakles".

Anhang I.

Der Wohnsitz des entrückten Xisuthros, die Phäaken-Insel Scheria, Tartessus und die Insel Atlantis.

In Band I, S. 33 ff. habe ich es glaubhaft zu machen gesucht, daß der Wohnsitz des seligen, vergöttlichten und zu den Göttern entrückten Xisuthros im fernsten Westen jenseits der Straße von Gibraltar gedacht ward, und im Ergänzungsheft, S. 119 ff., habe ich diese Lokalisierung wenigstens für eine spätere Zeit weiter stützen zu können gehofft. Dabei habe ich auch griechische Sagen verwertet, die für sie angeführt werden könnten. Nun soll des Jonas Fahrt nach Tarsis-*Tarschisch* eine Xisuthros-Fahrt, Tarsis also das Xisuthros-Land seiner Sage sein (a. e. a. O.). Dieses Tarsis ist aber nach allgemeiner Annahme das griechische Tartessus in Spanien, jenseits der Straße von Gibraltar, also daß Tartessus als ein Xisuthros-Land, als ein Land des uralten Xisuthros angesprochen werden könnte. Vgl. auch u. unter „Battos". Da ist es nun doch zum mindesten ein eigenartiger Zufall, wenn gerade einem Könige von Tartessus, namens Arganthonius, 120 oder gar 150 Lebensjahre zugeschrieben werden[1]; und man wird jedenfalls vermuten dürfen, daß in dieser, weil doch wohl kaum geschichtlichen, hohen Zahl eine Erinnerung an einen uralten Xisuthros weiterlebt. Ja, wer weiß, ob nicht die Überlieferung von 6000 jährigen Schriftdenkmälern der Tartessier, bei Strabo[2]), mit einer Xisuthros-Tradition zusammenhängt?

1) Herodot I, 163; Anacreon bei Strabo III, II, 14 = BERGK Poetae lyrici graeci, Anacreon, Fragment 8 [8]. Zu der sagenhaften Zahl von 120 Lebensjahren vgl. dieselbe Zahl bei Moses (5 Mos. 34,7) und bei dem Großvater Mohammeds (o. S. 43).

2) III, I, 6.

In Odyssee I wird das Land des Xisuthros durch die schwimmende Insel des Aeolus dargestellt (o. S. 199), eine Insel mit glattem Felsen, ringsum von einer ehernen Mauer umgeben[1]); in Odyssee II durch die Phäaken-Insel (o. S. 179 f.). Und von der wird erzählt, daß, nachdem die Phäaken Odysseus heimgebracht hätten, zur Strafe dafür die Phäaken-Insel ein großer Berg ringsum verhüllen sollte (o. S. 180), natürlich, damit nie wieder jemand sie sähe und nie wieder jemand zu ihr gelangte. Es liegt nahe, einen ähnlichen Gedanken durch die rings von einer Mauer umgebene schwimmende Insel des Aeolus ausgedrückt zu sehn: sie treibt, unnahbar, im Meere umher, und niemand kennt ihren jeweiligen Ort; so kann sie auch niemand finden, der sie sucht; nur die Winde finden zu ihr zurück[2]).

Nun weiß Plato[3]) von der einstigen reichen Insel Atlantis jenseits der Straße von Gibraltar, mit einer von Bergen umgebenen Hauptstadt, die, plötzlich vom Meere verschlungen, zu seiner Zeit nicht mehr existiert habe. Ohne mich hier auf eine weitschichtige Erörterung einlassen zu können, möchte ich einfach die scheinbar kecke Frage aufwerfen, ob dieses reiche versunkene Wunderland im fernen Westen etwa nichts anderes ist, als der nach dem Besuch des *Gilgamesch* für alle Zeiten den Menschen unerreichbare Wohnsitz des Xisuthros im Westen, und ein zweites Scheria[4]), eine zweite

1) Odyssee X, 1 ff.

2) Zu der schwimmenden Insel des Aeolus vgl. übrigens von Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, S. 164.

3) Timäus 24 e—25 d; Kritias 113 ff.

4) Zu der Vorstellung, daß eine Insel (oder überhaupt ein Land) welches einen unerwünschten Besuch von Menschen gehabt hat, für die Zukunft für sie unzugänglich gemacht wird, vgl. die ägyptische Erzählung von dem Schiffbrüchigen auf der Dracheninsel (Günther Roeder, *Altägypt. Erzählungen* u.s.w., S. 17 ff.). In dieser Erzählung verwandelt sich die Insel in Meer. Es scheint angebracht, gerade diese Geschichte hier zu erwähnen, weil von ihr Verbindungsfäden zu Absenkern von *Gilgameschs* Xisuthros-Fahrt hingehen könnten. S. u. S. 267 unter „Sindbad“.

Insel des Aeolus ist? Dabei könnte sehr wohl SCHULTEN[1]) im Rechte sein, wenn er meint, daß Plato bei seiner Schilderung der Insel Atlantis gerade an Tartessus gedacht habe; und, wenn wirklich Aeolus-Insel, Phäaken-Land und Atlantis ein und dasselbe sein sollten, nämlich ein Xisuthros-Land, Tartessus aber nach o. S. 224 auch als ein solches in Frage kommt, so wäre ja mit unseren Identifikationen dasselbe gesagt! Aber freilich muß Platos gewaltige Atlantis, größer, als Libyen (Afrika) und Asien zusammen, deshalb nicht einfach das verschwundene und verschollene festländische Tartessus in Spanien sein.

Daß die Atlantis-Sage, wie behauptet worden ist, Erinnerungen an eine einstige, später versunkene große Insel im atlantischen Ozean birgt, scheint doch völlig abwegig und zudem eine ganz unnötige Annahme zu sein, so scharfsinnig man sie auch zu begründen versucht hat[2]). Jedenfalls dürfte mein Erklärungsversuch ungezwungen und möglich sein. Dabei werde ich nicht behaupten, daß die alte Amerika-Hypothese — Insel Atlantis = Amerika — völlig absurd ist. So gut wie man lange Jahrhunderte später vor Columbus von Norden her Amerika entdecken und vergessen konnte, so gut könnte das ein Zufall auch schon vor Christus gefügt haben.

---

1) *Tartessos,* S. 53 ff. (Hamburgische Universität, *Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde*, Band 8). Vgl. hierzu seine Ausführungen in *Petermanns geographischen Mitteilungen* 1927, S. 284 ff.

2) DACQUÉ, *Urwelt*[1], S. 121 ff.; [4], S. 124 ff.

Anhang II.

Die Odyssee und — Israel in Ägypten.

Gilgamesch, der zu Xisuthros gekommen ist, kehrt alsbald von ihm wieder heim. Ein solcher *Gilgamesch* ist Jakob, der mit seiner Nachkommenschaft zu dem Pharao von Ägypten kommt[1]). Jakob bleibt mit ihr zusammen bis zu seinem Tode in Ägypten wohnen, wird dann aber immerhin selbst als Leiche in seine Heimat zurückgebracht (o. S. 194). Seine Nachkommen bleiben jedoch Jahrhunderte lang in Ägypten wohnen. Das steht in keinem Zusammenhang mit dem *Gilgamesch*-Epos. Hier mündet also die israelitisierte babylonische Sage in eine blutfremde, anscheinend echt-israelitische ein: Daß Jakob in die Fremde — wenn auch nicht gerade nach Ägypten — reist, stammt aus der *Gilgamesch*-Sage, daß seine Nachkommen dort als Fremdlinge bleiben, aus einer anderen Überlieferung.

Der Sintflut-Held Xisuthros begibt sich in seine Arche und wird darin von seiner Heimat Babylonien weggetrieben. Dies stellt sich in der auf die Jakob-Sage folgenden Moses-Sage als eine Auswanderung aus dem Fremdlande Ägypten dar[2]). Daß etwa auch Babylonien für Xisuthros ein Fremdland war, davon ist in der babylonischen Sage aber nicht die Rede. Folglich entströmt die israelitisierte babylonische Moses-Sage einer blutfremden, anscheinend echt-israelitischen: Die Idee der Auswanderung stammt aus der *Gilgamesch*-Xisuthros-Sage, daß aber die Israeliten vorher gerade in Ägypten und dabei als Fremdlinge gewohnt haben, aus einer anderen Überlieferung. Also stellt sich der

1) Band I, S. 269 ff. 2) Eb., S. 144 ff.

ägyptische Aufenthalt der Kinder Israel als ein fremder Bestandteil zwischen zwei israelitisierten babylonischen Sagen dar. Und diese beiden Sagen sind zudem Schwester-Sagen, beide aus einer Ur-Sage, der *Gilgamesch*-Sage, stammend[1]), folglich erst sekundär in ein künstliches chronologisches Verhältnis zu einander gebracht! Daraus folgt, daß für die Frage eines ägyptischen Aufenthaltes der Kinder Israel die beiden Sagen von Jakob und von Moses völlig auszuscheiden haben. Und, da dieser Aufenthalt sonst nicht nachweisbar ist, so müßte eine sachliche alttestamentliche Geschichtsschreibung ihm den Laufpaß geben. Wie eine solche Überlieferung zustande gekommen sein kann, habe ich s. Z. in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 1925, Sp. 420 ff. zu zeigen versucht. Möglich, daß eine lange ägyptische Herrschaft über die israelitische Heimat das ihre dazu beigetragen hat.

Daß nun der ägyptische Aufenthalt innerhalb des israelitischen Sagen-Systems etwas verhältnismäßig Spätes ist und mit diesem Sagen-System unvereinbar, zeigt alsbald und unwiderleglich die Tatsache, daß zwischen der langen Sagen-Reihe vorher und nachher der ägyptische Aufenthalt von langen Jahrhunderten völlig ohne auch nur die geringste Überlieferung ist: Keine Sage, kein Sagen-Held belebt die eisige Totenstarre dieser Jahrhunderte. Das sagt alles.

Und nun treten die griechischen Zeugen auf, und sie sagen übereinstimmend dasselbe aus.

Odysseus, der zu Alcinous als ein *Gilgamesch* zu einem Xisuthros kommt, soll nach o. S. 191 f. ein Jakob sein, der (mit seinen Nachkommen) zu dem Pharao nach Ägypten kommt. Odysseus kehrt aber, genau so wie *Gilgamesch* von Xisuthros, alsbald wieder heim, und von einem längeren Aufenthalt des Odysseus bei Alcinous oder gar einem solchen seiner Nachkommen erzählt die Odyssee nichts. Also hatte die israelitische Vorlage von Odyssee II, eine Jakob-Sage, nichts von einem ägyptischen Aufenthalt der Nachkommen Jakobs. Vgl. u. S. 232 f.!

---

1) Band I, S. 125 ff. und S. 225 ff.

Der Odysseus von Odyssee I soll nach o. S. 203 ff. ein Moses sein, ein Moses also auch des Auszugs aus Ägypten. Aber, wenn auch dieser Odysseus sich, ebenso wie Moses, eine lange Zeit fern von seiner Heimat in der Fremde befindet — daß seine Heimat Fremdland für ihn ist, davon weiß Odyssee I nichts, verrät somit nichts von einem Aufenthalt der Israeliten in der Fremde vor ihrem Auszug, somit also nichts von einem Aufenthalt in der Fremde zwischen Jakob- und Moses-Sage. Daß unsere Odyssee die Reihenfolge der beiden Sagen vertauscht hat (o. S. 218 f.), ist dabei gleichgiltig. Der „Südsee-Odyssee", welche die alte Reihenfolge bewahrt, fehlt zudem dieser Aufenthalt ebenso[1]).

Was die Odyssee aussagt, bestätigen nun aber andere griechische Sagen-Systeme. Und dabei geht die Ignorierung dieses vielhundertjährigen ägyptischen Aufenthaltes so weit, daß sich in ihnen in den Genealogien die Moses-Sage unmittelbar an die Jakob-Sage anschließt oder mit ihr verquickt wird. Neleus ist ein Jakob, sein Bruder Pelias ein Pharao, Jason, deren Stiefneffe, ein Moses und ein Jakob[2]); Perseus, ein Moses, ist ein Sohn der Tochter eines Esau[3]); Herakles, ein Moses und zuletzt ein Jakob, ist der Sohn eines Juda; u. s. w.[3]). Dazu ist dann auch noch hinzuzurechnen, daß durch wirkliche Verkürzungen der genealogischen Reihe Agamemnon, ein Saul, und ebenso Achill, ein David, zu je einem Sohne eines Juda geworden sind[4]). Und in der römischen Königs-Sage genau dasselbe Bild: Romulus, ein Moses, ist der Sohn der Tochter eines Esau[5]). Die aus Vor-Formen unserer israelitischen Sagen abgeleiteten griechischen und römischen Sagen bestätigen somit vollkommen, daß der vierhundertjährige ägyptische Aufenthalt ein nachträglicher Einschub zwischen Jakob- und Moses-Sage ist. Und ebenso wohl die indische *Mahabharata*-Sage, in der die fünf *Pan-*

---

1) U. unter „Südsee-Odyssee". 2) U. unter „Jason".
3) U. unter „Oedipus", „Herakles", „Siegfried" und „Vor-Hamlet".
4) U. unter „Vor-Agamemnon" und „Vor-Achilles".
5) U. unter „Könige von Rom".

dawa-Brüder zuerst eine Jakob-Sage erleben und danach vermutlich eine Moses-Sage (o. S. 142 ff. und S. 159 ff.).

Nun hat andererseits die griechische Sage doch ein Abbild einer Auswanderung unter Moses und einer Einwanderung unter Josua: Die Herakliden, Nachkommen des Herakles-Moses, fliehen — nach seinem Tode — vor Eurystheus, als einem Gegenstück zum Pharao der Auswanderung, und wandern unter Oxylus, als einem Josua, in den Peloponnes ein[1]). Und nun könnte man vorschnell behaupten, daß diese Sagen alles oben Gesagte über den Haufen würfen: da wäre also doch die Auswanderung aus Ägypten und da wäre die Einwanderung in Kanaan! Allein, wie in der Moses-Sage die Auswanderung an sich der Sage angehört, als ein Reflex von dem Abtrieb der Arche (o. S. 227), so gehört die Einwanderung an sich in der Josua-Sage ebenfalls der Sage an, als ein Stück einer Sintflut-Geschichte innerhalb einer Josua-*Gilgamesch*-Sage[2]). Aber, daß nun der Flucht der Herakliden aus Argolis u. s. w. gerade eine der Israeliten aus Ägypten zugrunde liegt, läßt sich nicht beweisen. Indes wollen wir auf diese Dinge gar nicht pochen. Wichtig ist jedoch, daß die Herakliden dahin einwandern (nämlich in den Peloponnes, und dabei auch nach Argolis), woher sie vorher geflohen sind, in ihre und aus ihrer Heimat, anders somit, als die Israeliten. Und dazu muß wiederholt werden, daß die Herakles-Sage zwischen Jakob-Sage und Moses-Sage keinen Zeitraum, im besonderen auch dazwischen keine Zeit der Knechtschaft kennt. Anstatt somit unsere obigen Erwägungen zu entkräften, besagt vielmehr auch die Herakliden-Sage nichts über eine Auswanderung aus Ägypten, als einem Fremdlande, in eine neue Heimat Kanaan.

Unten werden wir von den zwei griechischen Jakob-Joseph-Sagen von Apollonius und von Battos reden, nach denen die Auswanderer nach „Ägypten" im fremden Lande bleiben, aber nun nicht wieder auswandern. Schon die letztere Tatsache zeigt uns, daß diese Sagen für

1) U. unter „Herakles". 2) Band I, S. 159 ff.

unsere Frage unverwertbar sind: Die wirklichen geschichtlichen Verhältnisse, die bleibende Seßhaftigkeit der griechischen Einwanderer in der Cyrenaïca haben die Vorlage umgestaltet. Dazu stammen diese beiden Sagen aus verhältnißmäßig später Zeit, vielleicht gar von unserer biblischen Jakob-Sage und weiter vermutlich auch deren Fortsetzung ab, und können somit unter keinen Umständen mehr als die biblischen Sagen bedeuten.

II.

Die „Südsee-Odyssee", auf einer Fidschi-Insel und auf Samoa, eine Vor- und Neben-Odyssee.

a.

Die *Longa-Poa*-Sage[1]) und Odyssee II.

Longa-Poa, ein großer Häuptling auf Tonga, kommt von einem Kriegszuge heim, mit unermeßlichen erbeuteten Reichtümern für den Kriegs-König, der ihn ausgesandt hat; aber er hat keine Leichen von erschlagenen Feinden zum Schmause heimgebracht, und darum gerät sein bösartiges Weib, *Fekai*, die Tochter eines heiligen Königs, den Göttern näher stehend als er, in maßlose Wut und mißhandelt ihn in unerhörter Weise. Da entschließt er sich kurz: er will sich mit seinen Leuten eine neue Heimat suchen. In aller Eile wird ein Schiff ausgerüstet, und dann fährt er mit den Seinen ab. Lange segeln sie über das Meer hin, eine Insel nach der andern anlaufend und wieder verlassend, und erleben viele Abenteuer. Dabei ereignet es sich, daß einer der Gefährten, *Pulu*, seine daheim gebliebene Geliebte vergessend, sich in ein anderes Mädchen verliebt, diese ihn aber heimtückisch ermordet und zum Verspeisen verschachert. Danach segeln sie viele Tage hungernd umher, bis sie einen Walfisch töten, nun übermütig werden und sich gar wie Götter dünken, und darum die Götter dann beratschlagen und ihren Untergang beschließen. Von da an gelingt ihnen nichts mehr. Ein fürchterlicher Sturm zerreißt das Segel und zerbricht

1) S. HAMBRUCH, *Südseemärchen*, Nr. 32; auf einer der Fidschi-Inseln erzählt.

den Mast, die aber, nach vorhergehendem Kampfe auf einer Insel, durch neue ersetzt werden. Da, eines Tages entdecken sie zu ihrem Entsetzen, daß *Longa-Poa*s fürchterliche Gattin auf einem Schiffe hinter ihnen her ist, zusammen mit *Longa-Poa*s Todfeinden, und nun beginnt eine wilde Flucht und Verfolgung; es gilt das Leben. Nach vier Tagen kommt Land in Sicht, dort wollen die Verfolgten landen und *Fekai* mit ihrer Schar am Strande erwarten. Allein plötzlich befinden sich beide Schiffe in einem Strudel, gegen den sie wehrlos sind, und beide werden an einen Felsen hinangetrieben. Das Schiff der *Fekai* wird zuerst in den Strudel hinabgerissen und verschwindet darin, aber rasch folgt das Schiff *Longa-Poa*s nach. *Longa-Poa* tut einen gewaltigen Sprung, erfaßt einen Strauch in einer Felsen-Spalte und ist gerettet, sein Schiff ist aber im Strudel verschwunden. Von seiner ganzen Mannschaft ist es nur noch einem Jünglinge gelungen, den Felsen zu erreichen. Der läßt ihn jedoch alsbald wieder los und gibt sich so freiwillig den Tod. *Longa-Poa* klettert nun über die Felsen ans Land und fällt bald vor Ermattung in tiefen Schlaf. Einen Tag hindurch sucht er danach erfolglos und verzweifelnd nach Nahrung, die seinen quälenden Hunger stillen könnte. Da hört er, als es wieder Abend geworden ist, die Stimme eines alten Männchens von einer Palme herab, eines Gottes, wie ihm alsbald zum Bewußtsein kommt, der ihn zuerst wegen seines und seiner Leute frevelhaften Übermuts ob der Tötung des Walfischs, seiner Flucht vor *Fekai* und seines Kleinmuts verspottet, aber Mitleid mit ihm hat. Er befiehlt ihm, in der Erde einen Ofen zu machen und zu erhitzen, von einem Baume einen Zweig abzubrechen, ihn auf die heißen Steine zu legen und Erde darauf zu decken. Als er dann die Erde wieder wegräumt, erblickt er im Ofen ein überreiches Mahl der köstlichsten Speisen; ebenso zaubert das alte Männlein aus einer kleinen Nuß reichliches Getränk. Und dann, als schon die Sterne wieder zu erblassen beginnen, befiehlt das Männchen dem *Longa-Poa* die Heimreise, sich aber vorher noch einen zweiten Zweig von dem Baume zu pflücken, der sie

so wunderbar gespeist hatte; den solle er noch vor Sonnenaufgang nach seiner Ankunft auf Tonga einpflanzen, dann werde ihn nie wieder hungern. Und danach bringt ihn ein großer Vogel in schnellstem Fluge nach Tonga zurück. Als er dort zur Erde niedergelangt, ist die Sonne im Begriff, aufzugehen. Sein einziges Söhnchen kommt aus dem Hause des Königs heraus; darüber und über dem freudigen Empfang in seiner Heimat vergißt er, was ihm das alte Männlein befohlen hatte. Da geht die Sonne auf, und es fällt ihm wieder ein. Aber es ist zu spät. Er pflanzt den Zweig ein, es wird ein prächtiger Baum daraus, allein seine Zweige bleiben gewöhnliche Zweige, und *Longa-Poa* hat sich durch eigene Schuld um sein Glück gebracht.

Wir sind auf Tonga-Tabu und — bei *Gilgamesch,* dem Babylonier, wir sind in der Südsee und — bei Odysseus von Ithaca.

Denn: Wem, dem das *Gilgamesch*-Epos bekannt ist, fällt nicht alsbald ein, daß das alte göttliche Männlein ein lebendigster uralter, vergöttlichter Xisuthros ist, wem nicht, daß das, was auf seiner Insel und nachher geschieht, als Abbild dessen, was am Wohnsitze des Xisuthros geschieht, gar nicht zu verkennen und für den trägsten Geist unentrinnbar ist? : *Gilgamesch* landet am Gestade des vergöttlichten uralten Xisuthros, fällt in einen tiefen Schlaf, wird alsbald aufgeweckt, erhält sieben wunderbare Brote zum Essen, holt sich dann auf Befehl des Xisuthros ein Wunderkraut aus dem Wasser, das wenigstens er selbst für ein Lebenskraut hält, läßt es sich aber auf dem Heimwege von einer Schlange rauben und verliert so, wenigstens nach seiner Meinung, die Unsterblichkeit oder die Möglichkeit einer Verjüngung[1]). Es ist klar, wir sind bei Xisuthros, sind bei *Gilgamesch.*

1) Zu dem Zweige, aus dem, statt eines Wunderbaums, ein ganz gewöhnlicher Baum wird, vgl. HAMBRUCH, *Malaiische Märchen*, Nr. 31: Aus dem Himmel, aus Pflanzungen seines Schwiegervaters, von einem jungen Manne mitgebrachte Zuckerrohr-Stecklinge und Bananen-Wurzeln werden infolge von Ungehorsam nur minderwertige Pflanzen. Ist nach einem Märchen dieser Art die Wunderkraut-Geschichte in der

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite.

Wir sind schon vorher deutlichst im *Gilgamesch*-Epos, in der Geschichte nämlich von dem großen Walfisch. Denn *Gilgamesch* und sein Freund töten einen oder den Himmels-Stier[1]), einen oder den Stier des Himmelsgottes *Anu*, vor dessen Erscheinen von dem Gotte *Anu* eine Hungersnot angekündigt ist; sie töten einen göttlichen Stier, begehn also einen ungeheuren Frevel und feiern darob gar ein Siegesfest, auf dem der Sieg verherrlicht wird. Danach ein Traum *Enkidu*s von einer Beratung der Götter und einem Beschluß, daß zwar nicht *Gilgamesch,* wohl aber sein Freund *Enkidu* sterben solle. Und dann stirbt *Enkidu; Gilgamesch* aber begibt sich auf eine lange Reise zu Xisuthros hin. Somit, wie die Tötung des Wals = der des Stiers, so die Beratschlagung der Götter = der Beratschlagung der Götter. Und wir müssen vorderhand auch weiter schließen: Die Katastrophe im Strudel nach der Tötung des Wals und dem Frevel gegen die Götter, die Katastrophe, in der alle Gefährten des *Longa-Poa,* auch der eine, der sich noch aus dem Wasser gerettet hatte, ihren Tod finden, ist ein Widerschein von dem Tode *Enkidu*s.

Wir können das Epos noch weiter in der Südsee-Sage zurückverfolgen: *Longa-Poa* hat sich vor seinem, den Göttern näher als er stehenden Weibe geflüchtet, das ihm eine fürchterliche Szene gemacht hat, nachdem er von einem erfolgreichen Feldzuge heimgekehrt ist: er hat ihre Wünsche nicht befriedigt. Vor dem Stier-Abenteuer indes hat *Gilgamesch*, von einem erfolgreichen Zuge heimgekehrt, eine

---

Longa-Poa-Erzählung umgebildet? — Zu einer gerade auch auf einer der Fidschi-Inseln erhaltenen bezw. vorhandenen Geschichte von einem jungen Manne gerade auch von Tonga, der durch Ungehorsam eine ihm von einer Gottheit geschenkte Kostbarkeit und dazu sein Leben verliert, s. HAMBRUCH. *Südseemärchen,* Nr. 30. Es scheint durchaus möglich, daß wir es hier mit einer verwandten Xisuthros-Episode zu tun haben. Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 142 f.

1) Zu dem Walfisch für den göttlichen Stier vgl. in der Gram-Sage das göttliche Seetier für eben diesen göttlichen Stier (Ergänzungs-Heft, S. 112 f., und u. unter „Vor-Hamlet“), und einen Fisch für einen anderen Stier (o. S. 75).

leidenschaftliche Anklage gegen die Göttin *Ischtar* erhoben, die seine Liebe gefordert hatte, die er aber zurückgewiesen hat. Und in dieser Rede hat er ihr all die Treulosigkeit und Heimtücke vorgehalten, die sie gegen die von ihr Geliebten betätigt hat, und darob ist *Ischtar* ergrimmt und von Rachedurst gepackt worden. Somit scheint die Szene zwischen *Gilgamesch* und *Ischtar* durch die zwischen *Fekai* und *Longa-Poa* vertreten zu sein. Es ist weiter deutlich, daß sich eben diese Szene in der Verliebtheit von *Longa-Poa*s Gefährten *Pulu* und der Heimtücke des Mädchens gegen ihn erhalten hat. Denn aus den zahlreichen sonstigen Widerspiegelungen der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode[1]) scheint entnommen werden zu müssen, daß durch diesen *Pulu* vertreten sind Geliebte der *Ischtar*, die von ihr zugrunde gerichtet sind. In Kürze: Der Feldzug *Longa-Poa*s, die Szene zwischen der göttlichen *Fekai* und ihm, die heimtückische Tötung *Pulu*s durch das von ihm geliebte Mädchen, der Hunger, die Tötung des Wals, deren sich die Leute rühmen, dabei gegen die Götter frevelnd, die Beratung der erzürnten Götter, der Tod von *Longa-Poa*s Genossen, das Abenteuer auf der Insel des einsamen alten, göttlichen Männleins (Einschlafen, wunderbare Speisung, Wunderzweig), die Heimkehr *Longa-Poa*s und die Verscherzung des Glücks durch den Wunderzweig — Abenteuer, heute erzählt auf einer der Fidschi-Inseln, in der fernen Südsee, zeigen sich uns schon jetzt als eine zum mindesten so gut wie völlig ungestörte Reihe von Abenteuern aus dem *Gilgamesch*-Epos, aus dem *Gilgamesch*-Epos, erzählt vor Jahrtausenden, erzählt in Babylonien!

Aber es bleibt etwas übrig, was das babylonische Epos allein nicht erklärt, freilich auch nicht zu erklären braucht, vor allem der Strudel, in dem das Schiff untergeht, der Strauch, durch den sich *Longa-Poa* rettet; für den Nachweis der eben festgestellten Verwandtschaft mit dem *Gilgamesch*-Epos belanglos, aber für einen anderen, bedeutsameren ungewöhn-

1) S. Ergänzungs-Heft, S. 103 ff.

lich wichtig. Denn einen Strudel, in den wenigstens ein Ersatz für ein Fahrzeug, ein Kiel und ein Mast, zusammengebunden, hineingezogen wird, und einen Baum an einer Küste, an dem sich dabei ein Mensch festhält und so nicht in den Strudel hineingezogen wird und sich rettet, ein solches Fahrzeug und einen solchen Baum kennen wir alle — aus der Odyssee. Interessant genug für sich allein. Indes zumal interessant durch die Stelle, an der dies im Verlauf der Handlung der Odyssee erscheint: hinter dem Untergang des Schiffes, nachdem vorher die Taue zerrissen und der Mast gebrochen ist, und dies wieder hinter dem Göttergespräch mit dem Beschluß, Odysseus zu verderben, dies hinter der frevelhaften Tötung der Rinder nach vorangegangenem Hunger. In der Südsee-Sage aber lautet eine entsprechende Reihe rückwärts aufgezählt: Rettung des Helden durch einen Strauch über einem Strudel, Untergang des Schiffes im Strudel, Zerreißen der Segel und Zerbrechen des Mastes, Götterberatung und Beschluß, *Longa-Poa* mit seinen Gefährten zu verderben, frevelhafter Übermut, Tötung des Wals, Hunger. Das heißt: Wir befinden uns mit unserer Fidschi-Sage nicht nur im *Gilgamesch*-Epos, wie wir oben zeigten, sondern auch in der Odyssee. Und nun auch, weil in der Odyssee, gleichfalls im *Gilgamesch*-Epos! Denn wir haben ja oben S. 176 ff. nachgewiesen, daß auch der Teil der Odyssee, von dem augenblicklich gesprochen wird, aus dem *Gilgamesch*-Epos stammt! Eine niemals erwartete — freilich unnötige — fast ans Unglaubliche hinanreichende, wunderbare Bestätigung meiner Ergebnisse!

Aber wo bleibt nach dem Strudel-Abenteuer zunächst die Calypso? Die ist in unserer Fidschi-Sage nicht da, aber sie wird doch, nachher, erscheinen. S. zunächst u. S. 239.

Und aber, wo bleiben in unserer Sage die Phäaken nach der Calypso? Ja, die sind da: Nachdem Odysseus sein Schiff nach der Abfahrt von Thrinacia durch einen Sturm verloren hat, verliert er sein Fahrzeug zum zweiten

Mal, nach der Abfahrt von der Calypso. Danach treibt er im Meere herum, bis er schwimmend das Land erreicht und nun in einen tiefen Schlaf sinkt. Und damit hebt für Odysseus die Phäaken-Episode an, und in der mußten wir die Xisuthros-Episode des *Gilgamesch*-Epos wiedererkennen. Hinter *Longa-Poa*s Landung aber, nachdem sein Schiff untergegangen, sein Schlaf; und damit hebt seine Xisuthros-Episode an. Das wäre also seine — Phäaken-Episode. Aber eine, die sich allerdings, ebenso wie die des Odysseus, auf das Original im babylonischen Epos zurückführen läßt — daß sahen wir ja oben (S. 234).—, die indes von der des Odysseus so grundverschieden ist, geworden ist, daß sich keine der beiden so, wie sie jetzt sind, aus der anderen ableiten läßt. Allein zwischen den beiden gibt es andererseits auch Übereinstimmungen, die darauf hinweisen, das sie, auch sie bei ihrer Entwicklung einen gemeinsamen Weg zurückgelegt haben. Zunächst: Sowohl Odysseus wie auch *Longa-Poa* fallen alsbald nach ihrer Landung auf ihrer Xisuthros-Insel in einen tiefen Schlaf und treffen dann erst auf ihren Xisuthros; während *Gilgamesch* im Gespräch mit Xisuthros, nachdem er also mit ihm zusammengetroffen ist, plötzlich einschläft. Und *Gilgamesch* kommt von Xisuthros gewiß in rascher Fahrt, aber immerhin doch in einer nach Tagen zählenden Zeit nach Haus. Aber Odysseus fährt auf dem windschnellen Schiffe der Phäaken in einer Nacht zur Heimat zurück; und *Longa-Poa* fliegt von der Insel des alten Männchens auf einem großen Vogel zur Heimat zurück[1]) in kurzer Frühmorgen-Zeit. Daß dann, ohne daß das Epos von dgl. zu erzählen scheint, Odysseus, heimgekehrt, seinen jugendlichen Sohn trifft, *Longa-Poa* aber sein Söhnchen, darüber nachher. Man wird aber vielleicht Anstoß daran nehmen, daß nun die Phäaken-Episode *Longa-Poa*s zu allen Verschiedenheiten von des Odysseus Phäaken-Episode hinzu auch noch die hat, daß ihr das Nausicaa-Idyll gänzlich fehlt. Aber zu einem solchen Anstoß würde es völlig eines Grundes ermangeln. Denn wir

1) Vgl. o. S. 138 ff. unter „*Garuda*".

konnten ja oben S. 187 ff. feststellen, daß die Nausicaa-Episode, und noch mehr von der Phäaken-Episode — vor allem die Wettspiele—, mit einer Phäaken-Episode lediglich als Gegenstück zum Xisuthros-Abenteuer (an dessen Platz diese in der Abenteuer-Reihe steht) nichts zu schaffen hat, sondern von anderswoher in sie hineingeraten ist. Fehlen diese Dinge also gänzlich in der Fidschi-Sage, und bietet diese Sage nur das reine Xisuthros-Abenteuer, so zeigt sie vielleicht eben nur eine größere Ursprünglichkeit, als die Odyssee, bietet aber ganz gewiß keinen Angriffspunkt für einen Einspruch. Im Gegenteil.

Indem wir nun aber, von der Phäaken-Episode rückwärts schreitend, die Abenteuer der Odyssee in denen der *Longa-Poa*-Sage wiederzufinden suchen, finden wir darin alsbald etwas nicht, was wir jetzt, als eine klare *Siduri*-Episode des babylonischen Epos (o. S. 178), vermissen müssen[1]), die Calypso-Episode. In der Odyssee hören wir von einem Verlust von Odysseus' Schiff, von dem Strudel, in den sein „Floß", aus Mast und Kiel bestehend, hinabgerissen wird, von seiner Rettung durch den Baum, an dem er sich festhält, von seiner Landung bei Calypso, seiner Abfahrt in die Heimat, dem Verluste seines zweiten Fahrzeuges, seiner Landung im Phäaken-Lande als einem Xisuthros-Lande, seinem Einschlafen am Ufer; in der *Longa-Poa*-Sage gibt es aber nur folgende Reihe von Ereignissen: Untergang des Schiffes im Strudel, Rettung des *Longa-Poa* durch einen Strauch, Landung im Xisuthros-Lande, Einschlafen am Ufer. Also fehlt hier eine Calypso[2]). Aber die Zusammenstellung der beiden Sagen erklärt vielleicht das Fehlen. Es liegt hier möglicherweise eine „Haplologie" vor: Die beiden Schiffs-Katastrophen sind vereinerleit worden, und so kam *Longa-Poa*, aus dem Strudel gerettet, statt zunächst zu einer Calypso, sofort zum „Phäaken-Lande".

1) Gegen VON WILAMOWITZ, ob auch noch so scharfsinnige, *Homerische Untersuchungen*, S. 115 f. usw., dem Calypso in unserer Odyssee als ein Fremdkörper gilt.

2) S. indes u. S. 247 ff.

Gehen wir nun durch die Reihe der Odysseus-Abenteuer weiter zurück, so stoßen wir auf die in der Fidschi-Sage bereits festgestellte Strudel- und Thrinacia-Episode. Angesichts der in der Odyssee schon nachgewiesenen Parallelen zu der anderen Sage brauchte es uns nicht zu erschüttern, wenn wir nun in dieser die Scylla-Episode vor Thrinacia nicht wiederfinden sollten. Etwas Derartiges ist nun in der Tat in ihr nicht da. Allein gerade von der Scylla-Episode mußten wir ja feststellen, daß ihr in der babylonischen Vorlage nichts zugrunde zu liegen scheint (o. S. 196), und so könnte die Fidschi-Sage durch das Fehlen von Entsprechendem keinenfalls beunruhigen: Wir hätten in ihr einfach einen älteren Tatbestand, als in der Odyssee festzustellen. Wir werden unten noch einmal auf diese Dinge zurückkommen.

Danach kommen wir, rückwärts gehend, weiter abtastend zu der Sirenen-Episode, dem Gegenstück zu einem Teil der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des babylonischen Epos (S. 176 f.). Dieses sollte aber in der *Fidschi*-Sage durch das Abenteuer des *Pulu,* des Genossen *Longa-Poa*s, mit dem von ihm geliebten Mädchen, das ihn betört, verrät und zugrunde richtet, vertreten sein (o. S. 236). Es leuchtet ein, daß somit dieses Abenteuer mit dem Sirenen-Abenteuer zusammengehört. Allerdings, wie aus dem Ergänzungs-Heft, S. 103 ff. hervorgeht, nicht als ein glattes Gegenstück dazu. Denn *Pulu* ist ein Repräsentant der von *Ischtar* Geliebten und Zugrundegerichteten (o. S. 236), Odysseus bei den Sirenen aber ein *Gilgamesch*, der trotz des Liebeswerbens der *Ischtar* ihr nicht verfällt und auch dem Verderben entgeht (o. S. 176 f.). *Pulu* entspricht also lediglich den von den Sirenen Zugrundegerichteten.

Da nun das Abenteuer des *Pulu* der heftigen Szene zwischen *Longa Poa* und seiner göttlichen Gattin folgt, und auch diese Szene aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode stammt (o. S. 235 f.), nach diesen zwei Stücken aber in der *Longa-Poa*-Sage deren Himmels-Stier-Episode (die „Walfisch-Episode") folgt, nach dem Sirenen-Abenteuer und dem Scylla-Abenteuer indes die Himmels-Stier-Episode der Odyssee (die Helios-

Rinder-Episode), so befinden wir uns mit der Scylla-Episode jedenfalls im Bereiche oder in der Nähe des Bereiches für ein Gegenstück zur *Fekai-Longa-Poa*-Szene. Wie nun aber die Fidschi-Sage scheinbar kein Gegenstück zu der gräßlichen Scylla bietet, so scheint andererseits die Odyssee keine Parallele zu der rasenden, fürchterlichen Frau zu haben, die den *Longa-Poa* im Schiffe verfolgt, und die in demselben Strudel untergeht wie das Schiff des *Longa-Poa* und seine Gefährten. In Wirklichkeit scheint es aber durchaus möglich, daß auch hier wiederum unsere griechische Odyssee und die Fidschi-Sage Anzeichen einer gemeinsamen Weiterentwicklung verraten: Wie, wenn die bis jetzt unerklärbare gräßliche Scylla, welche sechs Gefährten des Odysseus auffrißt, und die fürchterliche *Fekai*, die nach Menschenfleisch lechzt, eines Ursprungs wären, die *Fekai,* die ja ebenso der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode entstammen soll, wie die *Pulu*-Episode mit dem Mädchen, das ihren Liebhaber zum Auffressen verschachert? Verkörpern etwa beide die rachedurstige *Ischtar* der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode? Es darf hierzu vielleicht nicht übersehen werden, daß der Strudel in der Meeresstraße, an der unsere Scylla lauert, sagengeschichtlich derselbe ist, wie der, in dem in der Fidschi-Sage *Fekai* ertrinkt. Möglicherweise ist auch noch folgendes zu beachten: Es gibt eine zweite Scylla, eine Tochter des Nisus, die, in Minos von Creta verliebt, ihren Vater an diesen verrät[1]). Diese Scylla ist eine Repräsentantin dieser *Ischtar* (o. S. 86). Und diese Scylla wird zur Strafe für ihren Verrat von Minos im Meere ertränkt.

Die Odyssee hat hinter der Heimkehr des Odysseus das Zusammentreffen mit Eumäus und dem Sohne Telemach, dann mit der Gattin, danach den Freiermord und alles Zugehörige, und vor der Heimkehr die Telemachie. Von alledem bietet die Fidschi-Sage aber nichts, außer dem Wiedersehen *Longa-Poa*s mit seinem kleinen Sohne (o. S. 238). Ihr fehlt also, falls man allein von der Odyssee aus urteilen dürfte, am Schluß scheinbar ein großes Stück von einer ursprünglicheren

1) Apollodorus, Bibliotheca III, 15, 8, 2.

Gestalt der Sage. Von dem Zusammentreffen mit Eumäus mag das richtig sein, und wir wollen das hier ruhig hinnehmen und auf weitschweifige Erörterungen darüber verzichten, ob das etwa beweisen würde, daß Eumäus doch kein nach der Heimkehr *Gilgameschs* von ihm wiedergesehener *Enkidu* ist, wie wir o. S. 184 ff. vermuten mußten. Wir haben das ja schon oben S. 210 f. modifiziert, und u. S. 244 ff. werden wir ja gerade in der Südsee ein andersartiges, vermutlich auch in der Odyssee vorhandenes Gegenstück zum Wiedersehn mit *Enkidu* nachweisen. Mit der Telemachie aber und dem Wiedersehn mit der Frau usw. steht es anders. Denn nach unseren Ausführungen o. S. 183 f. besteht der Schlußteil der Odyssee aus zwei Sagen-Teilen, einem Stück, das ursprünglich von der Erst-Gewinnung der Gattin durch Bogen-Spannen und Bogenschuß, und einem, das einmal von ihrer Befreiung aus den Händen e i n e s gewaltsamen Entführers handelte. Diese beiden Stücke hatten indes einmal ihren Platz v o r einer Rückkehr des Helden von einem *Chumbaba*-Kampf, mit deren Gegenstück unsere Fidschi-Sage b e g i n n t (o. S. 235 f.). Wenn somit diese an ihrem Ende nichts von dem Schlußteile der Odyssee bietet, so zeigt sich darin vermutlich wieder einfach eine höhere Ursprünglichkeit! Und mit dem Fehlen dieser Telemachie verhält es sich ähnlich. Denn wir werden unten[1]) nachweisen, daß sie mit der Odysseus-Sage ursprünglich keine Verbindung gehabt hat. Unsere Fidschi-Sage läßt somit allem Anscheine nach auch die Telemachie einfach wieder vermissen, weil sie, die Fidschi-Sage, auf relativ älterer Entwicklungsstufe als die Odyssee steht! Über ein in dieser Linie liegendes weiteres Ergebnis, zu dem der k l e i n e Sohn des *Longa-Poa* gegenüber dem J ü n g l i n g e Telemach führt, daß nämlich unsere *Longa-Poa*-Sage noch keine Verbindung der Odysseus- mit der Ilias-Sage kennt, s. erst S. 261 f.

Somit ist es völlig erwiesen, daß zwischen der *Longa-Poa*-Sage und nicht nur der *Gilgamesch*-Sage als der Ursage, sondern auch im besonderen der Odysseus-Sage als einer ihr sehr nahe stehenden Sage ein verwandtschaftliches Verhältnis besteht. Aber aus den obigen Erörterungen

1) U. unter „Ilias“.

ergab sich auch, daß das Südsee-Märchen nicht etwa von unserer Odyssee abstammen kann, da es ja Einzelheiten hat, die der Ursage noch ganz nahe stehn, die aber in der Odyssee entweder überhaupt nicht mehr vertreten sind oder durch Motive, die sich weiter als jene Einzelheiten von der Ursage entfernen: In der Ursage noch Wunderspeisen, ebenso in der Südsee-Sage, aber in der Odyssee noch höchstens ein gewöhnliches Mahl; In der Ursage ein Wunderkraut, in der Südsee-Sage noch ein Zweig, der zu einem Wunderzweig werden kann, in der Odyssee ein Becher (o. S. 192 f.); in der Ursage ein Verlust des Wunderkrauts, in der Südsee-Sage ein Verlust der möglichen Wunderkraft des Zweigs, bei Homer nichts mehr von derartigem als eine Vorkehrung zur Verhütung eines Verlustes. Und Ähnliches läßt sich an anderen einander entsprechenden Stücken der beiden Sagen beobachten: In der Ursage ein Stier, in Ozeanien ein Wal, aber bei Homer 2 × 7 Herden von nebenbei je 50 Tieren, eine große Rinderherde und eine große Kleinviehherde. Und weiter zurück: Die eine buhlerische, treulose *Ischtar* ist in der Fidschi-Sage zu einem Mädchen, in der Odyssee zu den Sirenen geworden. Zu solchen Verschiedenheiten in Bezug auf die Entwicklungs-Stufe, welche eine größere Ursprünglichkeit der Fidschi-Sage gegenüber der Odyssee deutlich erkennen lassen und also zeigen, daß sie nicht von unserer Odyssee abstammt, gehört gewiß auch weiter das oben besprochene Fehlen ganzer Episoden der Odyssee in der Fidschi-Sage, von Episoden, von denen wir zumeist schon zeigten oder noch zeigen werden (o. S. 187 f. und S. 196 f.), daß sie ursprünglich mit unserer Odyssee nichts zu tun hatten: das Fehlen der Plankten[1]), das Fehlen der Nausicaa-Episode, der Telemachie. Und wenn die Fidschi-Sage nach o. S. 242 die Umordnung des *Chumbaba*-Kampfes noch nicht vollzogen hat, im Gegensatz zur Odyssee, so zeigt sie auch darin, daß sie nicht von dieser abhängig sein kann. In der Fidschi-Sage haben wir somit eine Vor- bezw. Neben-Odyssee II zu erkennen.

1) S. u. unter „Argonauten-Fahrt“.

b.

Die *Faalataitauana*-Sage[1]) und Odyssee II und I.

Einer von drei Brüdern, der jüngste von ihnen, vergewaltigt *Sina*, seine Schwester, während sie schläft. Erst als sie aufwacht, merkt sie es und ist verzweifelt. Da bittet sie einen der beiden anderen Brüder, *Faalataitauana*, mit ihr auf das Meer hinauszufahren, um, wie sie sagt, mit ihm zu fischen. Sie fahren auf ihre Bitten immer weiter und weiter hinaus und gelangen schließlich zu der Strudel-Höhle *Fafa*, dem Eingang zur Unterwelt. Der Strudel verschlingt das Boot mit *Sina* darin, wie sie es gewollt hat, *Faalataitauana* aber springt auf den Rat seiner Schwester vorher aus dem Boot und hält sich an einem Baume auf einem Felsen fest, klettert ans Ufer und ist gerettet. Am Ufer legt er sich unter die Schlingpflanzen hin und schläft ein. Eine vornehme Frau[2]), *Sisialefafa*, die in der Nähe wohnt, findet ihn, weckt ihn auf, holt ihn in ihr Haus, speist ihn, und beide leben lange zusammen. Zwei Kinder sind die Frucht ihres Zusammenlebens. Eines Tages erfaßt den *Faalataitauana* Sehnsucht nach seiner Schwester. *Sisialefafa*, welche glaubt, daß er in Wirklichkeit zu der *Ilalegagana* hinwill, einer sehr vornehmen Frau — Tochter der Sonnengöttin, in der Nähe der Strudel-Höhle —, die in ihn verliebt ist, gibt ihm einen Liebeszauber mit, der ihn vor einer Liebe zu *Ilalegagana* bewahren und deren Liebeszauber brechen soll. Allein *Ilalegagana*s Liebeszauber ist kräftiger als der der anderen Frau, unser *Faalataitauana* vergißt *Sisialefafa* und bleibt jetzt bei der anderen Frau. Er ißt nun bei ihr, und nach dem Essen fragt er sie nach dem Brunnen mit dem Lebenswasser. *Ilalegagana* argwöhnt, daß ihm *Sisialefafa* den verraten

---

1) S. Hambruch, *Südseemärchen,* Nr. 63; auf Samoa erzählt.

2) Hambruch belehrt mich auf eine Anfrage hin freundlichst, daß das entsprechende samoanische Wort eine adlige Frau bezw. ein adliges Mädchen bedeutet, und daß auf deren Reinheit und Keuschheit bis zur Heirat besonderer Wert gelegt wird.

habe, läßt diese alsbald holen, um sie im Ofen backen zu lassen, und sie kommt mit ihren beiden Kindern, aber *Ilalegagana* läßt sich von der *Sisialefafa* rühren und verschont alle drei, und fortan leben nun alle fünf zusammen. Eines Tages aber fordert *Ilalegagana* selbst den *Faalataitauana* auf, den Ort aufzusuchen, wo die alte, blinde *Matamolali* lebt, die beim Lebensquell wohnt. Er erhält von seiner Geliebten ein Kokos-Blatt; damit berührt er die Augen der *Matamolali*, sie wird dadurch sehend, und aus Dankbarkeit führt sie ihn zum Lebensquell hin. Er kommt mit ihr zu einem breiten Fluß, dem Todeswasser, in dem zahlreiche Menschen, zuerst Kranke, dann Gesunde, zuerst Männer, dann Jungfrauen, vorübertreiben. Zuletzt kommt *Sina*, seine Schwester, heran. *Matamolali* faßt sie bei der Hand, zieht sie aus dem Todeswasser heraus, taucht sie im Lebenswasser unter, und sie ist wieder lebendig. Sie geht mit der Alten in deren Haus, wird gespeist, dann kommt *Faalaitauana* herbei, der vorangegangen ist, und Bruder und Schwester sinken einander in die Arme. Eine Zeitlang wohnen sie noch bei der *Ilalegagana*. Dann wandern sie beide, von den Strahlen der Sonne, der Mutter der *Ilalegagana,* beleuchtet, heimwärts und kommen nach Haus.

Wir standen im vorigen Kapitel in der Odyssee. Noch in deren Bann und noch in lebendiger Berührung mit deren Abenteuern, erkennen wir selbstredend alsbald in der Szene am Totenfluß und dem Nachfolgenden ein Gegenstück zu Odysseus' Erlebnis am Eingang zum Hades, am Zusammenfluße dreier Hades-Flüsse, wo ihm die Schatten verstorbener Männer und Frauen erscheinen und zuerst der seines kurz vorher gestorbenen Gefährten Elpenor. Und da *Faalataitauana*, von der Zauber-kundigen *Ilalegagana*, bei der er lebt, aufgefordert, den Weg zum Totenfluße hin macht, dann wieder zu *Ilalegagana* zurückkehrt, um danach die Rückreise in die Heimat anzutreten, so fügt sich alsbald als Gegenstück hierzu, daß Odysseus, von der zaubernden Circe, bei der er lebt, aufgefordert, die Hadesfahrt zum Totenfluße antritt und dann wieder zu

ihr zurückkehrt, um danach die Rückfahrt in seine Heimat anzutreten. Die gleichartige Verknüpfung der beiden einander ähnlichen Episoden in beiden Sagen mit einander, der Episode mit der Zauberin und der mit der Reise zum Totenfluß, bürgt für Verwandtschaft und gemeinsamen Ursprung, und gemeinsame Einzelheiten vervollständigen lediglich den Beweis dafür: Wie *Faalataitauana*, so wird Odysseus mit einem Gegenzauber gegen den Zauber der Zauberin ausgerüstet; wie *Ilalelagana,* nachdem der Held mit ihr gegessen hat, seine beiden Kinder im Ofen backen (und dann vielleicht essen lassen oder selber essen) will, dann aber leben und bei sich wohnen läßt, so verwandelt Circe die Gefährten des Odysseus zuerst in Schweine und sperrt sie in Kofen ein, doch natürlich, um sie nach ihrer Mästung braten (oder kochen) und nachher verspeisen zu lassen oder selbst zu verspeisen, verwandelt sie aber dann in Menschen zurück und läßt sie bei sich wohnen; und eine vielleicht ganz besonders bemerkenswerte Überstimmung: *Ilalegagana* ist die Tochter der Mutter Sonne, Circe aber die Tochter des Vaters Sonne, beide sind also Töchter der Sonne. Aber weiter: *Faalataitauana* wird zur alten blinden *Matamolali* geschickt, damit er *Sina,* seine tote Schwester, wiedersehe, Odysseus aber zu dem alten blinden Tiresias, und nun erscheint ihm zuerst der Schatten seines Gefährten Elpenor. Damit dürfte es völlig erwiesen sein: Die *Ilalegagana*-Episode ist eine Circe-Episode, die Reise zum Todeswasser ist eine zum Acheron, eine Nekyia unserer Odyssee. S. aber auch unten S. 249 f. und 254 ff.

Mit den beiden eben besprochenen Episoden des *Faalataitauana*-Märchens stehen wir also nunmehr im ersten Teil unserer Odysseus-Sage. In diesem ersten Teil findet sich aber zwischen Elpenors Tod und der Szene beim Hades-Eingang, der Nekyia, nichts von Belang, keine weitere Episode, dagegen zwischen dem Tode der *Sina,* die ja doch dem Elpenor entsprechen müßte und *Faalataitauanas* Nekyia noch eine lange Erzählung. Diese Erzählung suchen

wir aber vergeblich überhaupt im ersten Teil der Odyssee, finden sie dagegen in der Hauptsache — im zweiten Teil!: Ist die Strudel-Episode in der *Longa-Poa*-Sage, von einer Fidschi-Insel, ein Gegenstück zu dem Charybdis-Abenteuer in der Odyssee (s. o. S. 237) und der vorhergehenden Katastrophe nach dem Thrinacia-Abenteuer, so ist es die Strudel-Episode des *Faalataitauana* von Samoa doch natürlich auch. Aus dem Strudel sich rettend, indem er sich an einem Baum festhält, kommt dieser ans Land, legt sich unter die Schlingpflanzen und schläft ein, genau so wie *Longa-Poa*. Aber nach dem Einschlafen folgt nun im *Faalataitauana*-Märchen nicht dasselbe oder auch nur Ähnliches wie im *Longa-Poa*-Märchen: *Longa-Poa*-Odysseus - *Gilgamesch* wacht von selbst auf und trifft danach das alte Männlein als seinen Xisuthros, *Faalataitauana* aber wird aufgeweckt von einer vornehmen Frau, die ihn am Strande findet, von der er dann gekleidet und gespeist wird, und mit der er danach zusammenlebt. Also gehen hier die beiden Sagen wieder auseinander. Allein das alte Männlein soll nach o. S. 238 f. ein Pendant zu König Alcinous auf der Phäaken-Insel sein. Mit diesem trifft Odysseus zusammen. Vorher aber hat er nach seiner Landung im Buschwerk in der Nähe des Ufers geschlafen, ist dann durch das Gekreisch der Mägde der Königstochter Nausicaa ob eines ins Wasser gefallenen Balls der Nausicaa aufgeweckt worden und trifft nun mit dieser am Flußufer zusammen und wird von ihr gekleidet und gespeist. Also scheint es klar: Wir stehn weiter in der Odyssee. Die vornehme Frau und das alte Männlein, das Zusammentreffen mit jener und das mit diesem schließen einander nicht etwa aus, sondern e r g ä n z e n einander zu einer vollständigeren Phäaken-Episode, und die vornehme Frau ist eine Nausicaa. Und das mag a u c h richtig sein. Allein: Der aus dem Strudel gerettete Odysseus wird zunächst zur göttlichen Calypso hingetrieben, und, während wenigstens unsere Odyssee nichts — das heißt freilich: nichts m e h r (o. S. 187 ff.) — von einer Vereinigung des Odysseus mit der Nausicaa weiß, erzählt sie von seinem l a n g e n Z u s a m m e n l e b e n mit der

Calypso. Und diese einsame Göttin steht der allem Anscheine nach als allein lebend gedachten *Sisialefafa*, mit der *Faalataitauana* lange zusammenhaust, fraglos näher als die Königstochter, die jedenfalls nach unserem Homer Odysseus im Kreise ihrer Mägde als Königstochter im Phäaken-Lande findet, und, wie die Gram-Sage bei Saxo Grammaticus zu zeigen scheint, mit dieser Begleitung zum alten Bestande einer Odysseus-Sage gehört (o. S. 188). So scheint die *Sisialefafa* an sich in erster Linie eine Calypso, aber allenfalls in der Szene, in der sie Longa-Poa findet, eine Nausicaa zu sein. Wäre letzteres der Fall, dann zeigte uns unser Märchen in Verbindung mit dem *Longa-Poa*-Märchen eine Odysseus-Sage, speziell eine Phäaken-Episode, in der sich die Xisuthros-Episode bereits mit einer Freudenmädchen-Episode verschmolzen hätte (o. S. 187 f.), zugleich aber noch eine Calypso-Episode.

Eine zwingende Notwendigkeit, in der *Sisialefafa* wenigstens auch eine Nausicaa zu sehn, liegt aber jedenfalls nicht vor, Das Aufwecken des Schiffbrüchigen kann dabei sehr wohl aus der Phäaken-Episode stammen, in der es als ein Motiv der Xisuthros-Episode bodenständig ist (o. S. 179), aber Bekleidung und Speisung eines Schiffbrüchigen sind an sich etwas so Selbstverständliches, daß sich das überall auch von selbst einstellen konnte und mußte und nicht gerade aus einer der Phäaken-Episode ursprünglich fremden Nausicaa-Episode zu stammen braucht. Und das vollständige Fehlen einer Nausicaa-Episode in der oben S. 232 ff. erörterten *Longa-Poa*-Sage spricht deshalb recht entschieden gegen eine Identifizierung der *Sisialefafa* auch mit der Nausicaa. Und jedenfalls, so viel darf sicher gesagt werden, duldet die Xisuthros-Episode der *Longa-Poa*-Sage, so wie sie jetzt aussieht, neben und vor dem alten Männlein keine *Sisialefafa*, noch auch die *Sisialefafa*-Episode neben und hinter der *Sisialefafa* dieses alte Männlein. Daß aber die beiden Sagen aus der Südsee uns eine Odyssee noch ohne und eine schon mit der Nausicaa-Episode zeigen

könnten — das scheint denn doch über alle Möglichkeit und Denkbarkeit hinauszugehn.

Ob nun nur eine Calypso, ob wohl auch eine Nausicaa, jedenfalls gehört die *Sisialefafa-*, gehört die Strudel-Episode vorher zum zweiten Teil der Odyssee, dagegen die *Ilagagana*-Episode und das ihr Folgende zum ersten, ein doch wohl klarster Hinweis darauf, daß den beiden Südsee-Sagen eine Sage vorlag, in der Odyssee I und II bereits beieinander waren. Wie sich die Circe-Episode und die ihr folgende Nekyia unmittelbar an die — doch wohl — Calypso-Episode als deren Fortsetzung anschließen konnte, mag aus der Ähnlichkeit der beiden Gestalten der Calypso und der Circe erklärt werden. Merkwürdig nur, daß bei dieser Verbindung die Circe-Episode und die Nekyia, die in unserer Odyssee **I** stehn, hinter Stücke aus Odyssee **II** geraten sind. Indes — Odyssee I und Odyssee II sind eine Moses- und eine Jakob-Sage (o. S. 176 ff.), und Moses lebte nach Jakob. Es sollte doch nicht gar — die *Faalataitauana*-Sage eine ursprünglichere Anordnung der Odysseus-Sage verraten (o. S. 218 f.), in der die Moses-Sage der Jakob-Sage folgte? Aber nein, das scheint unmöglich zu sein. Denn — hier nur dies — die Argonauten-Fahrt, die mit ihrer Sonderform gleichmäßig der griechischen und der ozeanischen Odyssee gegenüber steht, auch die Argonauten-Fahrt hat die Reihenfolge: Moses-Sage — Jakob-Sage; folglich hat diese Reihenfolge anscheinend bereits vorgelegen, als Odyssee und Argonauten-Fahrt noch nicht von einander differenziert waren, gehört somit bereits der ältesten erreichbaren Gestalt der Odyssee an. Und somit müßte eine ältere Anordnung in einer Südsee-Odyssee überraschen. S. ferner u. S. 271 und unter „Argonauten-Fahrt“.

Andererseits: Wenn die Wiederbelebung der *Sina* in einer Episode erfolgt, die jedenfalls auch der Nekyia in Odyssee I entspricht, der Tod aber der *Sina* zu „Odyssee II“ gehört, eine Wiederbelebung indes doch nun einmal erst nach dem Tode erfolgen kann, so ist es wohl das Gegebene, anzunehmen, daß die *Sina*-Geschichte eine Nekyia der Odyssee

hinter Odyssee II zeigt. Das hieße aber doch wohl: da die Nekyia der Odyssee zu einer Moses-Sage gehört, zeigt uns die *Sina*-Sage diese weiter noch, dem ursprünglichen Tatbestande entsprechend, auch hinter einer Jakob-Sage.

Damit hängt nun noch etwas Anderes zusammen. *Sina* im Totenreiche entspricht dem Elpenor der Nekyia in Odyssee I, im ganzen einer Moses-Sage, aber *Sina*, die im Strudel untergeht, gehört zu Odyssee II, als Pendant zu den ertrunkenen Gefährten des Odysseus. Damit aber hat unsere Vermutung o. S. 209 eine merkwürdige Bestätigung gefunden. Denn nach dem dort Gesagten wäre Elpenor neben Tiresias in der Nekyia ein auffälliges Zuviel, falls er schon ursprünglich zu Odyssee **I** gehörte, würde sich aber begreifen lassen als eine ursprünglich der Odyssee **II** angehörige Figur, als ihr *Enkidu* und somit, da Odyssee II ja eine Jakob-Sage ist, als ihr Joseph. Wir müssen hier leider wegen Raummangels darauf verzichten, diesen so interessanten, aber komplizierte Erwägungen hervorrufenden Gegenstand im einzelnen zu besprechen. Doch wird es nötig sein, wenigstens einen wichtigen Punkt aus diesen nicht zu übergehen: Stammt *Sina* aus Odyssee II und wird sie sekundär in einer Episode von Odyssee I wieder zum Leben erweckt, so ist es das Natürlichste, anzunehmen, daß sie vorher, vor ihrem Eindringen in Odyssee I, einst schon in Odyssee II ihre Wiederbelebung erfuhr. D. h. aber, daß Odyssee II, also die Jakob-Sage, einmal eine Auferstehung ihres *Enkidu*, nämlich Josephs, hatte. Davon zeugt ja auch noch unsere Jakob-Joseph-Sage (vgl. o. S. 80 ff. und 148 f.).

So wird die *Faalataitauana*-Sage zu einem Zeugnis für die Wertbeständigkeit unserer einstigen Analyse in Band I.

Der Strudel-Episode geht in der *Faalataitauana*-Sage etwas vorher, was in der Odyssee ohne Analogie ist, etwas, dessen Verknüpfung mit dem Nachfolgenden wir ratlos gegenüberständen, wenn wir nicht eine weitere samoanische Sage hätten, eine weitere auch mit einer darin handelnd auftretenden *Sina*.

---

c.

Die *Sina*-Sage[1]).

Ein Ehepaar hat zwei Söhne, die sich beide um ein schönes Mädchen namens *Sina* bewerben. Der jüngere, *Tulau'ena*, wird von ihr zum Gatten gewählt, und der älteste ist nun auf ihn neidisch und will ihn beseitigen, um seine Gattin für sich zu gewinnen. Eines Tages fordert er den jüngeren Bruder auf, mit ihm auf den Fischfang hinauszufahren. Ehe dieser das Haus verläßt, sagt er seiner Gattin, ihm ahne, daß er sterben werde; wenn sich die Brandung blutrot färbe, werde sie wissen, daß er tot sei; dann solle sie nach ihm suchen. Die Brüder fahren aufs Meer hinaus, immer weiter, weil es der ältere so will. Als dann nach dem Fischfang der jüngere sich im Wasser befindet, durchbohrt ihn der andere mit dem Speere und tötet ihn. *Sina* sieht die Brandung sich röten und wandert alsbald fort, um ihren Gatten zu suchen. Unterwegs trifft sie eine Reihe von Vögeln, die sie nach dem Gatten fragt, schließlich einen Papagei, und der sagt ihr, daß sie zur Frau *Matamolali* gehen und ihr mit einem Kokos-Wedel ins Gesicht schlagen solle, und sie tut das Geheißene. *Matamolali* öffnet das Lebenswasser, sperrt das Todeswasser ab, und nun „kommt ein Strom schöner Jünglinge und Mädchen herunter", am Schluß *Tulau'ena*. Jetzt ganz ähnliche Einzelheiten wie in der *Faalataitauana*-Sage, die wir aber auch oben S. 245, als für uns belanglos, zumeist nicht erzählt haben: *Tulau'ena* wird von *Matamolali* ergriffen und im Lebenswasser untergetaucht und so wieder lebendig, usw. Danach Wiedersehen der beiden Gatten, die nun bei der *Matamolali* bleiben.

Das Verhältnis dieses Märchens aus Samoa zu dem oben besprochenen ebendaher ist dasselbe wie das der zwei im Ergänzungs-Heft, S. 161 f. genannten von Ponape zu einander: in einem Teile entsprechen sie einander verhältnismäßig sehr genau, in dem anderen Teile gehen sie so gut

1) HAMBRUCH, *Südseemärchen*, Nr. 64; auf Samoa erzählt.

wie völlig auseinander, so weit auch in unserem Falle, daß man sich nicht dazu imstande fühlt, die beiden verschiedenartigen Teile einfach als Verwandte von einander anzusehn, sondern jedenfalls zunächst annehmen muß, daß einer von ihnen jedenfalls in der Hauptsache kein organischer Bestandteil des übrigen Märchens ist. Dann aber ist es an sich zweifelhaft, ob, falls überhaupt auch nur eines der beiden Märchen einheitlich ist, das vom einen oder vom anderen zu gelten hat. Dies vorausgeschickt, mag das Nachfolgende vorgetragen werden. Die Schwester *Sina* im oben behandelten Samoa-Märchen ist als die, deretwegen ihr Bruder *Faalataitauana* zur alten *Matamolali* hingeht, und die im Todeswasser dahintreibt, ein Elpenor von Odyssee I (o. S. 246), folglich auch *Tulau'ena* in unserem Märchen. Diese *Sina* im *Faalataitauana*-Märchen soll aber als ein Elpenor eigentlich ein *Enkidu* von Odyssee II, somit ein Joseph, sein (o.S.211). Dasselbe müßte dann von unserem *Tulau'ena* gelten. Und in der Tat gibt er sich als solcher. Denn Joseph, der zweitjüngste unter seinen Brüdern, und jüngere als alle seine Stiefbrüder, sollte sterben und ist nach der Meinung seines Vaters gestorben, infolge des Neides seiner Brüder, und Ruben, der älteste, hat nach unserer alttestamentlichen Erzählung, um ihn zu retten, veranlaßt, daß er in einen Brunnen geworfen wird. Aus diesem wird er dann wieder herausgeholt und lebt weiter. Die Brüder Josephs aber bringen dem Vater den in Blut getauchten Rock Josephs, und so muß dieser zu dem Glauben kommen, daß Joseph tot ist (s. o. S. 80 ff.). Später wandert Jakob nach Ägypten und sieht dort seinen tot geglaubten Sohn wieder. Die Beweiskette dürfte geschlossen sein: Der ältere eifersüchtige Bruder *Tulifauiawe* ist ein Ruben, der älteste der eifersüchtigen Brüder; *Tulau'ena*, der jüngere, ein Joseph, der jünger als alle Stiefbrüder ist; die Ermordung im Wasser entspricht dem, daß Joseph in den Brunnen geworfen wird; das den Tod meldende Blutzeichen dem Blut an Josephs Rock, das Jakob an den Tod Josephs glauben läßt; die Wanderung *Sinas*, um *Tulau'ena* zu suchen, Jakobs Wande-

rung nach Ägypten; die Wiederbelebung *Tulau'enas* für *Sina* usw. Jakobs Wiedersehen mit dem totgeglaubten Joseph; und daß Sina fern der Heimat dort bleibt, wo diese Wiederbelebung stattgefunden hat, vielleicht dem, daß Jakob in Ägypten bleibt, wo er Joseph wiedersah (vgl. aber o. S. 227 ff.). Daß aber *Tulau'ena* schließlich als Toter aus dem Wasser herausgezogen und nun mit Lebenswasser wieder lebendig gemacht wird, mag auch irgendwie damit zusammenhängen, daß Joseph wieder aus dem Brunnen herausgezogen wird. Vgl. o. S. 84, aber auch o. S. 148 f. die *Mahabharata*-Sage und Nr. 2 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS, mit einer Parallele zur Joseph-Brunnen-Geschichte auf einer anderen Entwicklungs-Stufe[1]).

Wir müssen aber, um unsere *Sina*-Sage ganz zu erfassen, anscheinend auch noch über unsere Joseph-Sage hinausgehen. Denn die lange Wanderung der *Sina*, um ihren geliebten Gatten zu suchen, auf der sie nacheinander eine Reihe von Vögeln nach dem Verbleibe ihres Mannes fragt, hat in der Jakob-Joseph-Sage kein Analogon, wohl aber in der Ursage, in welcher *Gilgamesch* — in der Jakob-Sage = Jakob (dazu o. S. 252 f.) — nach dem Tode seines Freundes *Enkidu* — in der Jakob-Sage = Joseph — auf der Reise zu Xisuthros, um ihn nach Tod und Leben zu fragen, nacheinander eine Reihe von Personen nach dem Wege zu Xisuthros hin fragt, und es später nach verschiedenen vergeblichen Bitten bei einer Reihe von Gottheiten endlich erreicht, daß ihm der Geist seines verstorbenen Freundes erscheint. Gehört dieses Fragen in beiden Sagen zusammen und weist das Samoa-Märchen nicht etwa eine Neuentwicklung auf, dann müssen wir, um den Anschluß der einen Sage an die andere herzustellen, weit über unsere Jakob-Sage hinausgehn, da sich von diesen Fragen weder in den israelitischen noch in den damit nächstverwandten abgeleiteten Sagen noch eine Spur findet. Wohl aber anderswo; und gerade dort findet sich auch noch anderes wieder, das sich in unserer Sage von der Jakob-Joseph-Sage unterscheidet, nämlich in der o. S. 113 ff. be-

1) Vgl. u. unter „Theseus".

handelten, auch aus der *Gilgamesch*-Sage erwachsenen, *Sul-Schumul*-Sage: In ihr ist aus den mehrfachen Fragen nach dem Wohnsitze des Xisuthros und den mehrfachen Bitten um eine Heraufzitierung des Geistes seines Freundes dasselbe geworden, was in unserem Südsee-Märchen vorliegt: daß der Held auf einer Wanderung immer wieder nach dem Verbleibe des verlorenen geliebten Menschen fragt. Außerdem hat aber unsere Sage mit dieser *Sul-Schumul*-Sage noch mehr Besonderes gemein: daß einer oder eine von einem Ehe- oder Brautpaar zum Totenreiche verschwindet, und daß dieser oder diese dem Totenreiche entrissen wird und wieder zu den Lebenden zurückkehrt, also Gemeinsamkeiten, auf die man doch einiges Gewicht legen kann. Diese *Sul-Schumul*-Sage ist nun zwar — zufälligerweise — ebenso wie die Jakob-Sage, auch eine *Gilgamesch*-Sage, aber keine der israelitischen, sondern hat sich ohne Zusammenhang mit deren besonderer Entwicklung aus der Ursage entwickelt, hat speziell keine näheren Beziehungen gerade zur Jakob-Joseph-Sage. Sind daher die äußeren Ähnlichkeiten nicht zufällig, so könnten sie nicht auf gemeinsamer Entwicklung beruhen. Und somit müßte man dann annehmen, daß eine Sage wie die *Sul-Schumul*-Sage unsere Samoa-Sage beeinflußt hat. Daß jene Sage zum mindesten bis nach Indien gedrungen ist, haben wir ja oben S. 103 ff. festgestellt. Vgl. S. 138 ff. Und u. unter „Sindbad" werden wir einen Sagen-Komplex nachweisen, der einerseits mit unserer „Südsee-Odyssee" und andererseits mit der „*Sul-Schumul*"-Sage verwandt ist.

So außerordentlich deutlich der Zusammenhang der Nekyia unseres *Sina*-Märchens mit der des *Faalataitauana*-Märchens ist, und so deutlich es auch ist, daß die letztere Nekyia mit der der Odyssee zusammenhängt, weil sie ja in dem *Faalataitauana*-Märchen eng mit einer Circe-Episode verbunden ist, so müssen wir nun doch scheinbar Bedenken tragen, die Nekyia im *Sina*-Märchen, so wie sie jetzt aussieht, als durchweg wurzelechten Bestandteil dieses Märchens anzusehen. Denn die *Sina*-Sage ohne ihre Nekyia ist ja

zwar allem Anscheine nach eine Jakob-Sage, aber damit, obwohl die Odyssee II ja ebenfalls eine solche Sage ist, noch keine Odysseus-Sage. Weicht sie doch von unserer Odyssee völlig ab in den Vorgängen, die zum Tode des *Enkidu* führen: In der Odyssee hängt der Tod der Gefährten als von Vertretern *Enkidu*s mit dem Rinder-Frevel zusammen, in der *Sina*-Sage mit der Eifersucht des Bruders. Wollte man sich dabei beruhigen, daß eine und dieselbe Nekyia zu der *Faalataitauana*-Sage, worin fraglos aus einer Odyssee, gehört und zu der *Sina*-Sage, so müsste man doch wohl vorher wissen, daß es eine „Odyssee“ gegeben hat, in der des *Enkidu* Tod ähnlich wie in der *Sina*-Sage motiviert war. Das ist nun aber durchaus nicht etwa unwahrscheinlich. Denn neben einer griechischen Jakob-Joseph-Sage, wie sie sich in unserer Odyssee II darbietet, in welcher der „Tod des *Enkidu*“ = Joseph ganz ähnlich wie in der *Longa-Poa*-Sage motiviert und herbeigeführt wird, finden wir ebenso in der griechischen Sage genaueste Gegenstücke zur Eifersucht als Ursache von Joseph-*Enkidu*s Verschwinden und vermeintlichem Tod und zu diesem Verschwinden und Tode selbst[1]). Und andererseits treffen wir in der dänischen Gram-Sage, zwar auch einer über die Griechen nach dem Norden gelangten Jakob-Sage, dabei aber keineswegs gerade einer Odysseus-Sage, treffen wir in der dänischen Gram-Sage ein ganz merkwürdig ähnliches Gegenstück zu den in Rede stehenden Stücken der Odyssee und der *Longa-Poa*-Sage[2]). Somit scheint es ganz und gar möglich, daß die Nekyia der *Sina*-Sage dieser genau so gut schon ursprünglich angehörte, wie der *Faalataitauana*-Sage. Indes möglich wäre sicherlich auch die Annahme einer Entlehnung, wenigstens von Einzelheiten der Nekyia, auf Seiten der *Sina*-Sage.

Die Möglichkeit einer solchen Entlehnung würde uns eines weiteren Bedenkens überheben. Die *Sina*-Sage erscheint als eine in der Hauptsache reine Jakob-Joseph-Sage, und als ein Gegenstück zur *Faalataitauana*-Sage, soweit

1) S. u. unter „Vor-Agamemnon“ und „Vor-Achilles“.

2) S. u. unter „Vor-Hamlet“ und o. S. 190 f.

diese eine Odyssee II — also eine Jakob-Joseph-Sage — ist. In deren Nekyia tritt aber ebenso wie in der anderen Sage die alte, blinde *Matamolali* auf, die in etwas an den bodenständigen alten, blinden Tiresias in Homers Nekyia erinnert. Daraus folgt die Alternative: Entweder liegt hier ein Zufall vor, und *Matamolali* und Tiresias haben nichts mit einander zu tun. Dann kann die Nekyia der Südsee-Sagen, soweit Odyssee-Sage, eine reine ursprüngliche „Odyssee **II**"-Sage sein. Oder *Matamolali* ist im letzten Grunde ein Tiresias. Dann stammt die Südsee-Nekyia, so wie sie jetzt ist, aus einer „Odyssee **I**", wie unserer Odyssee I, und kann, abermals so wie sie jetzt ist, nicht als Ganzes ein ursprünglicher Bestandteil der *Sina*-Sage, soweit eine Jakob-Joseph-Sage, sein. Da nun die *Matamolali* eine ganz andere Funktion wie Tiresias hat — die Funktion einer Hüterin des Lebenswassers und Toten-Beleberin —, so mag in der Tat die Parallelität mit Tiresias zufällig sein, und somit könnte eine Nekyia mit *Matamolali* einer Odyssee II - Jakob - Sage zugesprochen werden. Damit würde aber, das mag hinzuzufügen nötig sein, keineswegs eine bodenständige *Nekyia* von Odyssee I beseitigt sein. Für eine solche bereits in der Vorlage der *Faalataitauana*-Sage bürgt ja die Verbindung von Circe-Abenteuer und Nekyia in dieser Sage (o. S. 245 f.). Indes hier dürften wir noch nicht am Ende sein. Diese Dinge sind so verwickelt — und darum auch so schwer darstellbar —, und die ruinenhaften Grundlagen für eine Entscheidung so spärlich, daß wir unser Endurteil vertagen müssen. Daß wir sie aber gleichwohl erörterten, verlangte deren besondere Bedeutung für eine Geschichte der Odyssee.

Wir kehren jetzt zu dem anderen Samoa-Märchen zurück, mit dem so eigenartigen Anfang, der so gar nicht an die Odyssee und speziell gerade an Odyssee II und die zugrunde liegende Jakob-Sage erinnert. Nun hat die Analyse der *Sina*-Sage, auch in ihrem — von dem der anderen Sage so verschiedenen — Anfang, allem Anscheine nach einer Jakob-Sage, die Verbindung eines solchen Anfangs mit einer Nekyia wie in der *Faalataitauana*-Sage gezeigt. Und somit scheint es klar, daß diese jeden-

falls einmal auch in ihrem Anfang eine Odyssee II-Jakob-Sage gewesen, und es daher nicht von primärer Wichtigkeit ist, festzustellen, ob sich der Anfang der *Faalataitauana*-Sage etwa aus einer solchen entwickelt hat. Aber man darf doch ganz unverbindlich daran erinnern, daß der freiwillige Tod der *Sina* in der *Faalataitauana*-Sage ja der Tod eines Joseph-*Enkidu* sein soll (o. S. 252), daß *Sina* diesen Tod sucht, weil sie von dem Bruder vergewaltigt ist, daß aber 1. der vermeintliche Tod Josephs durch seine Brüder herbeigeführt wird, und 2. der Joseph-Brunnen-Episode in der Jakob-Sage vorangeht — die Vergewaltigung der Dina, der Tochter Jakobs, durch Sichem[1])! Es scheint jetzt gegeben: Der Anfang der *Faalataitauana*-Sage ist entstanden aus „Dina-Episode"+nachfolgender „Joseph-Brunnen-Episode"; und wir hätten hier abermals eine Berührung wohl mit einer Neben-Sage der Odyssee. Denn in unserer Odyssee findet sich in der entsprechenden Episode, der Bedrängung der Penelope durch die Freier (o. S. 183), keine Spur von dieser einstigen Vergewaltigung der Penelope. Man begreift nun recht wohl, wie ein Joseph der *Faalataitauana*-Sage mit einer geschändeten Dina zusammengeworfen werden konnte: Sein einstiger Selbstmord konnte dazu veranlassen. Denn das Selbstmord-Motiv ist ja nicht etwa erst eine Folge der Vergewaltigung. Die *Longa-Poa*-Sage zeigt uns das ja schon: In deren Strudel-Episode gibt sich genau so — man hört aber nicht, weshalb — ein Mensch freiwillig den Tod, indem er, schon gerettet, sich in den Strudel hinabgleiten läßt. Den zeigt nebenbei jetzt die *Sina*-Sage deutlich als den *Enkidu*-Joseph unserer *Longa-Poa*-Sage! Aber auch eine indische Sage erweist, daß der Selbstmord der *Sina* ursprünglich keine Folge ihres Mißgeschicks ist, nämlich die oben S. 128 ff. besprochene *Schaktidewa*-Sage: Der König der Fischer-Insel, also ein Mann, mit *Schaktidewa* auf seinem Schiff, kommt einem Strudel nahe, rät dem *Schaktidewa*, den Zweig eines Feigenbaumes

1) 1 Mos. 37 und 34.

zu erfassen — statt das selbst zu tun (vgl. die *Faalatai-tauana*-Sage!) — und kommt mit seinem Schiff in dem Strudel um; *Schaktidewa* aber wird gerettet. Es ist selbstverständlich, daß wir hier eine Verwandtschafts-Parallele zu unseren beiden Südsee-Sagen haben, die uns somit den Selbstmord als alten Bestand der Strudel-Episode bestätigt und für die zwei Südsee-Sagen doch wohl Selbstaufopferung als einen für uns zunächst letzten Grund des Selbstmords erschließen läßt.

Noch ein kurzes Wort über die Strudel-Episode in unseren Südsee-Märchen und in der *Schaktidewa*-Sage: Wir erwähnten, daß sie in dieser Sage nicht bodenständig ist (s. o. S. 137). Sie erklärt sich auch in der Odyssee bis jetzt nicht aus den Vor-Sagen. Somit konnte, solange nur die indische und die griechische Strudel-Episode in unseren Gesichtskreis getreten waren, immerhin gefragt werden, ob sie in Indien oder in Griechenland zu Hause, ob sie hier oder dort entlehnt sei. Nun aber haben die indische und die zu den zwei anderen hinzugekommene Südsee-Form Gemeinsamkeiten, die der Odyssee fehlen (der Freitod!); und der beiden gemeinsame Untergang des Schiffes im Strudel ist das Resultat einer Entwicklung, die die Odyssee noch nicht kennt, nämlich einer Zusammenschweißung des Schiffs-Untergangs mit einer nachfolgenden Episode. Folglich gehören die indische und die Südsee-Sage näher zusammen. In dieser sind nun aber, als in einer Odyssee-Sage, der Untergang des Schiffes und die Rettung nur des einen bodenständig, in der *Schaktidewa*-Sage aber nicht. Das zeigt nicht etwa nur die Ursage der zugehörigen *Schaktidewa*-Episode — die Sintflut-Geschichte —, sondern auch die Parallele in der, nächstverwandten, *Sul-Schumul*-Sage: Das Schiff des Xisuthros, das des *Abu-falah*, kommt wohlbehalten mit *Sul-Gilgamesch* und ihm selbst, *Abu-falah*, zum „Sintflut-Berge" hin (o. S. 117). Folglich stammt die Strudel-Episode in der *Schaktidewa*-Sage, zwar nicht aus unserer Odyssee, doch aber aus einer Vor- oder Neben-Form wie der Südsee-Odyssee. Bemerkenswert ist, daß dabei die indische Sage ebenso —

noch! — wie unsere Odyssee einen Feigenbaum als rettenden Baum beim Strudel hat, während unsere Südsee-Odyssee keinen bestimmten Baum — mehr! — nennt. Somit lautet die Geschichte der Strudel-Episode: Sie erscheint zum ersten Male in Odyssee II, einer Jakob-Sage, aus einer *Gilgamesch*-Sage, und darum als ein bodenständiges Element in zwei Südsee-Sagen. Aus einer Sage wie diesen ist sie als ein Fremdkörper in die indische *Schaktidewa*-Sage und die verwandte *Garuda*-Sage (o. S. 138 ff.) eingedrungen. Daß sie auch in der Sindbad-Sage auf eine solche Sage zurückgeht, darüber im folgenden Kapitel.

Damit können wir wohl unsere Beweisführung zu Gunsten einer Verwandtschaft auch unserer zwei Samoa-Märchen mit der Odyssee-Sage abschließen. Es wird aber noch das genauere Verhältnis zwischen ihnen und dieser Sage zu bestimmen sein: Aus unserer Odyssee oder einer neben- oder vor-odysseeischen Sage? Die Entscheidung hierüber bringt alsbald die Tatsache, daß offenbar beide Sagen außer Teilen unserer Odyssee, soweit sie eine Moses- und eine Jakob-Sage ist, auch noch Stücke einer Jakob-Sage enthalten, die in der Odyssee-Sage gar nicht oder durch eine andere Version vertreten sind. Damit ist erwiesen, daß auch die beiden Samoa-Sagen einer Neben- oder Vor-Odysseus-Sage entstammen.

Wir hätten somit in der Südsee drei Märchen, die unsere Ergebnisse bezüglich der israelitischen, speziell südisraelitischen Herkunft der Odysseus-Sage vervollständigen. Denn wir werden nunmehr durch sie in den Stand gesetzt, in die Entstehungs-Geschichte der Odyssee als ein Zwischenglied einzuschieben eine Sage, die zwischen der vor- oder neben-biblischen Vorlage und unserer Odysseus-Sage steht, eine Sage, von der wir nicht wissen, ob sie bereits in ein Epos gebannt war, also in eine Vor-Odyssee, oder ob sie erst in Prosa existierte, was das weniger Wahrscheinliche wäre. Ob diese Sage bereits

griechisch, oder ob sie noch wenigstens asiatisch war, ob sie erst durch alle möglichen Völker und Länder hindurchmußte, ehe sie in der Südsee anlangte, darüber weiß ich noch gar nichts zu sagen.

Dagegen geben uns diese Südsee-Märchen geradezu erstaunliche Erleuchtungen über die Entwicklungs-Stufe der Odysseus-Sage zur Zeit ihrer Entlehnung, die dabei bekunden, wie richtig ich die Odysseus-Sage analysiert habe und analysieren mußte:

1. In dieser Südsee-Odyssee gibt es keine Scylla an der Stelle des Scylla-Abenteuers bei Homer. Ein Abenteuer der Art an dieser Stelle ist aber ein Novum (o. S. 196).

2. In dieser Südsee-Odyssee gibt es keine Plankten. Die Plankten sind aber in der Odyssee entweder überhaupt ein Novum oder doch wohl jedenfalls an der, in der Südsee-Odyssee vertretenen, Stelle, an der sie in der Odyssee erscheinen. Gehören sie nämlich ursprünglich in unsere Odyssee hinein, so müßten sie vielleicht an einer Stelle stehen, die in dem uns erhaltenen Teile der Südsee-Odyssee unvertreten wäre, nämlich vor der *Longa-Poa-*, der *Faalataitauana-* und der *Sina-*Sage[1]). Übrigens ist aus dem Fehlen der Plankten in der Südsee-Sage nicht viel Kapital zu schlagen. Denn sie könnten darin einfach fehlen, weil Odysseus ja der Plankten-Gefahr entgeht.

3. Diese Südsee-Odyssee hat keine sicheren Spuren einer Nausicaa-Episode, jedenfalls aber keine Nausicaa-Episode innerhalb einer Phäaken-Episode. Die Verbindung der Nausicaa-Episode mit einer Phäaken-Episode ist aber ein Novum (o. S. 186 ff.).

4. Diese Südsee-Odyssee weiß hinter der Phäaken-Episode und nach der Heimkehr des Odysseus nichts von einem Kampfe mit den Freiern usw., zeigt jedoch eine Spur davon vor einem Gegenstück zum Sirenen-Abenteuer. Die Komponenten des Kampfes mit den Freiern haben aber ursprünglich vor diesem Abenteuer gestanden (o. S. 183 f.). Die Südsee-Odyssee zeigt also auch hier das Ursprünglichere.

---

1) S. u. unter „Argonauten-Fahrt".

5. Dagegen bietet diese Südsee-Odyssee zunächst Widerspiegelungen von sämtlichen ursprünglichen und dabei an ihrer ursprünglichen Stelle stehenden Abenteuern von Odyssee II, von Abenteuern, die wir als *Gilgamesch-* bezw. Jakob-Sagen nachweisen konnten, und zwar in der Reihenfolge des Originals.

6. Diese Südsee-Odyssee läßt Odysseus von ihrer Circe ohne weitere Abenteuer nach Hause kommen. Und ebenso gelangt er in dieser Odyssee, geradeswegs von der Heimat herkommend, zu ihren Sirenen hin (o. S. 240). Das beweist schlagend, daß wir unsere Odyssee mit völligem Recht in die zwei Teile zerlegt haben, deren Grenze zwischen dem Circe- und dem Sirenen-Abenteuer liegt, in zwei Teile, zu welchen beiden für sich eine Abfahrt von der Heimat und eine Rückkehr zu ihr gehören (o. S. 176ff. und 197ff.) Die Südsee-Odyssee hat somit diese beiden Sagen wohl schon einmal zusammen von einem Helden erzählt, aber noch nicht zu einer einheitlichen Abenteuer-Reise mit einer Ausfahrt und einer Rückkehr vereinigt, zeigt also hierin einen ursprünglicheren Zustand.

7. Diese Südsee-Odyssee weist wenigstens keine Spur von einer Telemachie auf. Die Telemachie gehört aber nach unserer Analyse zu einer anderen Sage als den zwei Hauptkomponenten unserer Odyssee, und ist ein Eindringling (o. S. 196f.). Auch hier also in der Südsee-Odyssee ein älterer Tatbestand.

8. Diese Südsee-Odyssee erwähnt jedenfalls nichts von einer vorhergehenden „Ilias“ oder überhaupt von einer „Ilias“. Ja, indem ihr Odysseus bei der Heimkehr, von seinem Phäaken-Lande herkommend, seinen Telemach als kleinen Knaben vorfindet, während der Odysseus von Homers Odyssee, der vor seinen Abenteuern fern von der Heimat fast **10** Jahre vor Troja gelegen hat, seinen Sohn Telemach als jungen Mann wiedersieht, scheint diese Südsee-Odyssee ganz deutlich zu zeigen, daß ihr Odysseus vor seiner Heimkehr außer Abenteuern nicht auch noch einen langen — fast 10 jährigen —

Krieg erlebt hat. Unsere Südsee-Odyssee hat somit allem Anscheine nach, ebensowenig, wie mit der Telemachie, eine Verbindung mit der Ilias-Sage. Diese Verbindung ist aber in der griechischen Sage sekundär, da die Ilias-Sage ebenso wie die Telemach-Sage einer anderen israelitischen Sage enstammt als die Hauptmasse der Odyssee, nämlich derselben wie die Telemachie[1]). Somit bietet abermals die Südsee-Odyssee einen ursprünglicheren Tatbestand als unsere Odyssee.

Endlich aber 9. Diese Südsee-Odyssee zeigt im Unterschiede von unserer Odyssee die Anordnung: Jakob-Sage (= Odyssee II) + Moses-Sage (= Odyssee I), und damit diejenige Anordnung, die wir als die ursprüngliche für unsere Odyssee vermuten mußten. Vgl. o. S. 249, aber auch u. S. 271 und S. 308 f.

All das bedeutet, daß die Südsee-Odyssee, auch in einer langen Reihe von wichtigsten Punkten, das Ergebnis meiner Analyse der homerischen Odyssee und deren von mir erschlossene Geschichte vollkommen bestätigt.

---

1 U. unter „Ilias“.

III.

Sindbad der Seefahrer und eine „Südsee-Odyssee“ sowie eine *Sul-Schumul*-Sage.

Sindbad der Seefahrer, aus Bagdad, führt sieben Seefahrten aus und erlebt auf allen sieben gefährliche Abenteuer[1]).

Auf seiner ersten Reise verlassen einmal alle Insassen das Schiff und gehen, wie sie meinen, an der Küste einer Insel ans Land. Als sie Herde errichtet und Feuer angezündet haben, bewegt sich plötzlich die Insel, die in Wirklichkeit ein gewaltiger Fisch ist. Einige retten sich auf das Schiff, die anderen sinken mit dem Fisch in die Tiefe. Sindbad aber rettet sich auf einem großen hölzernen Zuber, kommt an eine hohe Insel hinan, erfaßt den überhängenden Zweig eines Baumes und springt ans Land, fällt in tiefen Schlaf. Aufgewacht, ißt Sindbad von den Früchten der Insel. Nach etlichen Tagen trifft er einen Mann, dann auch dessen Gefährten. Diese haben alle als Stallmeister Stuten eines Königs zu betreuen, welche von Meer-Hengsten besprungen werden. Sindbad reitet mit den Stallmeistern zu der Königsstadt. Freundliche Aufnahme beim König; er wird dessen Hafenmeister. Ankunft des Schiffes, auf dem er hinausfuhr, Wiedererlangung seiner Güter, glückliche Heimfahrt auf diesem Schiff.

2te Reise. Unterwegs mit den anderen Reisenden ans Land. Schläft ein; das Schiff fährt ohne ihn weiter. Aufgewacht, gelangt er zu einer gewaltigen Kuppel, die sich als

1) „1001 Nacht“, Nacht 538 ff., in LITTMANNS o. S. 133 Anm. gen. Übersetzung und der ihr zugrunde liegenden Rezension. Die Varianten in anderen Rezensionen sind für unsere Untersuchung jedenfalls in der Hauptsache bedeutungslos.

ein Eides Vogels *Ruch* (Roch) herausstellt. Dieser selbst kommt herab, bebrütet sein Ei. Sindbad bindet sich an dessen Füße fest, wird am nächsten Morgen von ihm, ohne daß der es weiß, auf den Gipfel eines hohen Berges getragen, macht sich von ihm los. Steigt in ein tiefes Tal mit Diamanten und Schlangen hinab. Wird von einem Adler auf den Gipfel eines Berges getragen. Kommt zu Kaufleuten; gelangt mit diesen zu Lande heim.

3te Reise. Das Schiff wird durch einen starken Wind an den „Berg der Haarigen" hinangetrieben. Zahllose Affen ähnliche Wesen bemächtigen sich des Schiffes, schleppen alle Reisenden ans Land und fahren mit dem Schiffe davon. Sindbad und die übrigen Reisenden kommen zu einer Burg, schlafen im Burghofe ein. Von dessen Zinne kommt ein gewaltiges menschenähnliches Ungeheuer herab. Dieses frißt einen und an den nächsten zwei Tagen noch zwei der Reisenden auf, wird dann im Schlafe geblendet. Die Reisenden entfliehen in einem vorher gezimmerten Boote, der Riese und seine Riesin — oder zwei andere Riesen — werfen ihnen je einen gewaltigen Felsblock nach und töten die meisten; aber drei, darunter auch Sindbad, entkommen zu einer Insel hin, legen sich zum Schlafen nieder. Eine riesige Schlange verschlingt die beiden Gefährten, Sindbad entkommt ihr. Wird von einem vorüberfahrenden Schiffe aufgenommen, kommt damit zu einer Insel, erhält, indem das Schiff das seiner zweiten Fahrt ist, seine Güter wieder. Rückkehr auf diesem Schiffe in die Heimat.

4te Reise. Unterwegs Orkan, Untergang des Schiffes; Sindbad rettet sich mit einigen anderen Kaufleuten auf eine Planke, sie werden auf eine Insel geworfen. Nackte Männer, die sie darauf treffen, schleppen sie vor ihren König, einen teuflischen Dämon. Ihnen wird eine Speise vorgesetzt. Seine Gefährten essen davon, büßen dadurch ihren Verstand ein, werden von einem Hirten auf die Viehweide gebracht, sollen gemästet, dann gegessen werden; aber Sindbad ißt nicht von der Speise, bleibt vernünftig, entkommt, nachdem ihm jener Hirte durch ein Zeichen seinen Weg angedeutet hat. Findet

Pfeffer-Sammler, die ihn zu ihrem König führen. Sindbad gewinnt seine Gunst, namentlich, nachdem er ihm und seinen Großen Sättel für ihre Reitpferde gemacht hat. Der König verheiratet ihn mit einer vornehmen Frau. Als seines Nachbarn und Freundes Frau stirbt und dieser dem Gesetz des Landes gemäß nach ihr lebend in eine tiefe Höhle versenkt wird, erfährt er, daß ihn beim Tode seiner Frau dasselbe Los treffen werde, und er fürchtet sich nun vor einem solchen Ereignis. Seine Gattin stirbt dann, er wird in der Tat nach ihr versenkt und trifft nun unten auf einen Haufen von Leichen und Knochen. Nachdem er lange von dem Brote[1]) und Wasser gelebt hat, das ihm und anderen, nach ihm lebend Versenkten und dann von ihm Getöteten mitgegeben ist, findet er schließlich einen Ausweg aus seinem schauerlichen Gefängnis, wird von einem vorbeifahrenden Schiffe aufgenommen und kehrt auf diesem heim.

5te Reise. Landung auf einer Insel. Auf dieser etwas, was wie eine Kuppel aussieht, in Wirklichkeit aber ein Ei des Vogels *Ruch* (Roch) ist. Kaufleute aus dem Schiffe zerschlagen das Ei, der Vogel kommt mit seinem Weibchen herzu; das Schiff fährt eiligst ab, die Vögel werfen je einen großen Felsblock herunter, das Heck des Schiffes wird von einem der Blöcke zertrümmert, alle Insassen fallen ins Meer. Sindbad rettet sich auf einer Planke, wird an eine Insel hinangetrieben, klettert auf die Insel hinauf. Ein alter Mann neben einem Schöpfwerk; wird von Sindbad auf die Schultern genommen; der läßt ihn aber tagelang nicht wieder los, bis es Sindbad gelingt, ihn, nachdem er ihn trunken gemacht hat, totzuschlagen. Sindbad von einem Schiffe aufgenommen; geht ans Land; das Schiff fährt ohne ihn weiter. Er stößt auf Leute, die in einem Boote mit ihm aufs Meer hinausfahren, dort die Nacht bleiben, am Morgen in ihre Stadt

1) Bemerkenswerterweise werden dem Sindbad gerade sieben Brote mitgegeben. Bemerkenswerterweise, weil dem *Gilgamesch* bei Xisuthros ebenfalls sieben Brote gebacken und angeboten werden, und das Leben Jesu diese als die sieben Brote der zweiten wunderbaren Speisung erhalten hat (Band I, S. 870 ff.). Ob hier ein Zusammenhang vorliegt, läßt sich aber nicht feststellen.

zurückfahren, und dies tagtäglich wiederholen, da sie nachts von Affen bedroht sind. Schließlich kommt ein Schiff, das ihn aufnimmt und in die Heimat zurückbringt.

6te Reise. Das Schiff zerschellt an einem Felsen bei einer Insel; Sindbad rettet sich mit anderen auf die Insel. Danach sterben alle seine Genossen einer nach dem andern. Nun macht er sich ein kleines Floß, fährt, von der Strömung getrieben, damit einen Bach hinunter und in einen finsteren Berg hinein, schläft ein, und befindet sich, aufwachend, an einem Meeresufer, wo die Eingeborenen sein Floß festgebunden haben. Er wird zu ihrem Könige gebracht und bleibt einige Zeit als gern gesehener Gast an dessen Hofe. Danach fährt er auf einem Schiffe, das Kaufleute der Königsstadt ausgerüstet haben, in seine Heimat zurück.

7te Reise. Ein Orkan treibt das Schiff in das äußerste Meer der Welt hinein. Drei gewaltige Fische bedrohen es. Da erhebt sich ein Sturm, und das Schiff zerschellt an einem Riff[1]). Sindbad rettet sich, auf einer Planke reitend; Landung auf einer großen Insel. Er bastelt sich abermals ein Floß zusammen, treibt abermals einen Fluß hinab, dann von der Insel weg und in einen Berg hinein und durch ihn hindurch. Landung bei einer Stadt am Meere. Ein alter Mann, anderer Herkunft und Wesensart als die anderen Stadtbewohner, bekleidet ihn, führt ihn in ein Bad, dann in sein Haus und beköstigt ihn. Danach gibt er ihm seine Tochter zur Frau. Und, nachdem er gestorben ist, beerbt Sindbad ihn und übernimmt auch dessen Vorsteher-Amt in der Kaufmannschaft[2]). Die Bewohner der Stadt, „Brüder der Teufel", verwandeln sich einmal in jedem Monat, bekommen Flügel und fliegen himmelwärts. Er wird eines Tages von einem der Leute mitgenommen, spricht aber, als er hoch oben ist, den Namen Allahs aus; da fällt ein Feuer vom Himmel, alle

1) Die von GUSTAV WEIL in seiner Übersetzung von „Tausend und eine Nacht" befolgte Version (Band II, S. 115) läßt das Schiff vom Sturm gegen den Kopf eines von zwei riesigen Fischen geworfen und so zerschmettert werden.

2) Fehlt bei WEIL (S. 119).

fliegen wieder hinunter, und sie werfen ihn auf einen hohen Berg. Zwei Jünglinge erscheinen, die sich Diener Allahs nennen, geben ihm einen goldenen Stab. Damit erschlägt er eine Schlange, die einen Mann bis unter seinen Nabel verschluckt hat, und befreit ihn, und der will nun sein Gefährte sein. Jetzt wird er von dem Manne, der mit ihm geflogen war, im Fluge zur Stadt zurückgebracht, nachdem er versprochen hat, den Namen Allahs nicht auszusprechen. Leute der Stadt bauen nun ein Schiff, und auf diesem fährt er dann in seine Heimat zurück.

Das allgemeine Schema dieser sieben Reisen ist: Nach guter Fahrt ein Unglück mit dem Schiff, meist durch eine See-Katastrophe, dann gefährliche Abenteuer, schließlich Ende gut alles gut, und glückliche Heimkehr. Es ist natürlich alsbald klar und völlig unverkennbar — und in Bezug auf einzelnes auch bereits erkannt worden —, daß in den Sindbad-Geschichten Abenteuer der Odyssee in erheblichem Maße vertreten sind[1]: Auf der ersten Reise das Abenteuer mit dem wilden Feigenbaum in der Charybdis-Straße; die Landung bei den Phäaken, das Einschlafen des Odysseus, an den Hof des Alcinous, Heimkehr; auf der dritten Reise das Polyphem- (und Laestrygonen-?) Abenteuer; auf der vierten die Verzauberung und Verwandlung der zum Mästen bestimmten Gefährten bei der Circe und Odysseus' Verschontbleiben; Tod seines Genossen Elpenor; Odysseus zum und beim Hades nach dem Tode seines Gefährten, dessen Schatten er beim

1) Über andere bisher in den Sindbad-Reisen vermutete Stoffe s. etwa *Encyclopaedia Britannica* unter „Sindbad“ und die dort genannte Literatur. — Die wohl schon mehrfach geäußerte Vermutung, daß ein Zusammenhang zwischen Sindbad-Reisen und der ägyptischen Erzählung von dem „Schiffbrüchigen auf der Dracheninsel“ (GÜNTHER ROEDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen,* S. 17 ff.) vorhanden sei, bedürfte einer besonderen Untersuchung. Ein solcher Zusammenhang, falls vorhanden, würde aber jedenfalls nur neben den im Folgenden aufgedeckten Zusammenhängen herlaufen. Dabei scheint der Drachen-Gott auf der Drachen-Insel letztlich ein Xisuthros zu sein. Allein — das ist doch höchst unsicher.

Hades trifft. Ob in dem Abenteuer mit dem Vogel *Ruch* auf der fünften Reise noch das Laestrygonen-Abenteuer, mit der Zerschmetterung von Odysseus-Schiffen durch Steinwürfe, durchschimmert, ist jedoch ganz unsicher. Sehr wohl möglich, daß das Abenteuer auch eine Wiederholung des Abschlusses vom Cyclopen-Abenteuer der dritten Reise darstellt, und daß dazu das folgende Abenteuer, auch noch auf der fünften Reise, mit dem betrunken gemachten und dann getöteten Manne, als Gegenstück zu dem getöteten Polyphem, gehört. Die Flöße und die Schiffsplanke auf der 6ten und 7ten Reise lenken darauf hin, auch darin vorderhand die Odyssee zu vermuten, mit Odysseus auf Kiel und Mast nach dem Verluste des Schiffes hinter Thrinacia, und mit ihm auf dem „Notkahn" von der Calypso-Insel zum Phäaken-Lande hin. Und die Durchfahrt, in der Strömung eines Flusses, durch einen finsteren Berg hindurch, auf beiden Reisen, ruft die zweite Fahrt des Odysseus durch die enge Scylla-Charybdis-Straße, mit dem Strudel, zwischen zwei Felsen, ins Gedächtnis. Es fehlen unter den Abenteuern Sindbads solche der Odyssee wie z. B. das bei den Lotophagen, bei Aeolus, bei Calypso. Das ließe sich allenfalls aus der — unbewußten — Absicht eines alten Erzählers erklären, in der Hauptsache nur die gefährlichen oder katastrophalen Episoden zu verwerten. Warum eine Episode wie die Scylla-Episode fehlt, schrecklich wie nur irgend eine, bliebe aber vorderhand unerklärt.

Falls dieser Erzähler an erfreulichen Ereignissen mitten in der Odyssee-Erzählung kein Interesse hatte, so begriffe sich's aber an sich, wenn er den Sindbad auf der ersten Reise und ebensogut vielleicht auf der 6ten und 7ten nach Verlust des Schiffes unter Übergehung des Calypso-Abenteuers alsbald zu den „Phäaken" gelangen läßt, bezw. ließe. Denn deren König konnte man ja in dem Könige der ersten Reise (o. S. 267), und darf man vorderhand in dem Könige der 6ten und dem alten Manne der 7ten Reise wiedererkennen, bei denen Sindbad gastfreundschaftlich aufgenommen wird. Doch fällt uns dabei zunächst auf, daß der Erzähler in „1001 Nacht" den Sindbad auf der ersten Reise nicht nach dem Vor-

bilde der Odyssee bei dem „Charybdis-Felsen" vorbeitreiben, sondern bei diesem Felsen ans Land kommen läßt, und er nun, ohne erst zur „Calypso" hingelangt zu sein, im „Lande der Phäaken" ist, allwo er alsbald einschläft und sich dann etliche Tage Nahrung suchend herumtreibt, um hernach seinen „König Alcinous" zu treffen. Und während Odysseus den Zweig des wilden Feigenbaumes nur benutzen kann, um sich daran festzuhalten, bis Kiel und Mast wieder aus dem Strudel emporgetrieben werden, kommt Sindbad mit Hilfe des Zweiges ans Land. Das erinnert nun aber alsbald an die *Longa-Poa*-Odysseus-Sage (o. S. 233 und 236 f.), nach welcher der „Odysseus" sich zunächst vor dem „Charybdis-Strudel" rettet, indem er, vom Schiffe abspringend, einen Strauch ergreift und nun so ans Land kommt. Und jetzt schläft *Longa-Poa* bald ein, wandert einen Tag Nahrung suchend umher und trifft danach seinen Alcinous-Xisuthros — alles ganz wie bei Sindbad. Vgl. S. 244 ff.

Das ist eine sehr merkwürdige Übereinstimmung zwischen Sindbad- und *Longa-Poa*-Sage, zwei Odysseus-Sagen! Anscheinend geht diese Übereinstimmung aber noch weiter. Die Katastrophe ereignet sich bei Homer nach einer Landung und infolge der Tötung und Verspeisung der Helios-Rinder, welche sich aus der frevelhaften Tötung des einen Himmels-Stiers entwickelt haben (o. S. 177 f.). Dafür hat die Südsee-Odyssee jedoch die Tötung und Verspeisung eines großen Fisches, eines Wals, und, nebenbei, die dänische Gram-Sage[1]) die Tötung eines heiligen göttlichen Seetiers. Sindbad aber und seine Genossen geraten vor den eben besprochenen Begebenheiten ins Wasser, nachdem sie, ihrer Meinung nach ans Land gegangen, auf einem gewaltigen Fisch Herde errichtet und Feuer angezündet haben, um sich eine Mahlzeit zu bereiten. Diese letzte Übereinstimmung verlockt in der Tat dazu, die unbestreitbare wenigstens äußerliche Parallele zwischen Sindbad und *Longa-Poa* nach

1) S. u. unter „Vor-Hamlet".

rückwärts zu verlängern. Und vorderhand anscheinend mit um so größerem Recht, als auf der 7ten Reise, einer Parallele, so scheint es, zur ersten (o. S. 268), vor einer anscheinend unserer See-Katastrophe entsprechenden Katastrophe drei bezw. zwei gewaltige Fische auftreten, und nach einer Version einer der Fische das Schiff zum Scheitern bringt (o. S. 266).

Aber mehr: Die erste und scheinbar ebenso die 6te und die 7te Reise umfassen nur Abenteuer von Odyssee II (o. S. 268 f.). Andererseits treten die Abenteuer von Odyssee I auf der 3ten und 4ten, und vielleicht auch der 5ten Reise, für sich, nicht mit solchen von Odyssee II zusammen, auf. Das ist abermals ein merkwürdiges Seitenstück zur „Südsee-Odyssee“: In der *Longa-Poa*-Sage nämlich nur Abenteuer von Odyssee II (o. S. 232 ff.), ebenso wie auf Sindbads erster Reise! Dazu kommt aber, daß die *Faalataitauana*-Sage (o. S. 244 ff.) zwar mit Abenteuern von Odyssee II solche von Odyssee I verknüpft, diese Abenteuer von Odyssee I aber gerade zwei von denen sind, die uns auch auf den *Sindbad*-Fahrten begegnen, nämlich, und dabei wie dort (4te Reise), miteinander zusammen: Circe-Episode und Nekyia (o. S. 267). Unter diesen Umständen muß vermutet werden, daß die Odyssee der *Sindbad*-Reisen nicht gerade oder nicht gerade nur unsere Odyssee ist, sondern vielmehr, wenigstens z. T., eine Odyssee, die der „Südsee-Odyssee“ näher steht.

Für das Verhältnis der „Sindbad-Odyssee“ zu unserer mag aber auch noch allerlei sonst bemerkenswert sein: In allen drei anscheinenden Reflexen von Odyssee II, im besonderen aber in dem zugleich fraglosen Reflex in der ersten Reise, fehlt eine Nausicaa-Episode. Es müßte denn das Unwahrscheinliche das Richtige sein, daß die Stallmeister der ersten Reise und die Eingeborenen der 6ten, welche Sindbad nach seiner Landung auf seiner wirklichen oder nur anscheinenden „Phäaken-Insel“ an den Hof des Königs bringen, ein Ersatz für die Nausicaa sein könnten, und ebenso allenfalls die auf der 7ten Reise nach Sindbads entsprechender Landung geheiratete Tochter des alten Mannes. Allein

Sindbad stößt nach seiner Landung alsbald auf diesen alten Mann (scheinbar || Alcinous), ohne eine Nausicaa-Episode vorher. Nun soll aber nach unseren Ausführungen o. S. 187 f. die Nausicaa-Episode ursprünglich nicht zur Phäaken-Episode gehören und fehlt allem Anscheine nach deshalb auch noch in der „Odyssee II" der *Longa-Poa*-Sage (o. S. 238 f.). Somit könnte auch die „Sindbad-Odyssee" unsere Analyse der Odyssee in einem Punkte bestätigen. Indes als Grund für das Fehlen der Nausicaa-Episode in der Sindbad-Sage könnte auch o. S. 268 Gesagtes angeführt werden.

Schließlich fällt auch noch etwas ganz Besonderes auf: Wir mußten o. S. 249 die Frage aufwerfen, ob etwa die *Faalataitauana*-Sage noch eine ursprünglichere Anordnung der beiden Hauptteile der Odyssee (Odyssee I, einer Moses-Sage, und Odyssee II, einer Jakob-Sage) erkennen lasse, nämlich die Anordnung: Jakob-Sage = Odyssee II + Moses-Sage = Odyssee I. Denn in dieser Reihenfolge finden sich die Odyssee-Episoden in der *Faalataitauana*-Sage. Jetzt zeigen aber die Sindbad-Reisen klar und unwiderleglich die folgende Anordnung der Odyssee-Abenteuer in ihr: Strudel-Episode + Phäaken-Episode (aus Odyssee II; erste Reise), Polyphem-Episode (aus Odyssee I; 3te Reise), Circe-Episode + Nekyia (aus Odyssee I; 4te Reise)! Das gibt doch sehr zu denken und erlaubt doch wohl endgiltig die zwei Schlüsse: 1. Die Odyssee-Abenteuer der drei genannten Sindbad-Reisen, der Reisen 1, 3 und 4, stehen in näherer Verbindung gerade mit der Südsee-Odyssee; und 2. Sie setzen mit dieser zusammen eine ältere Odyssee mit der Anordnung Odyssee **II** + Odyssee **I** voraus!

Den nachfolgenden zusammenhängenden Erörterungen sei, um sie nicht unterbrechen zu müssen, hier vorausgeschickt: Die Fahrt durch den finsteren Berg hindurch auf der 6ten und 7ten Reise müßte doch wohl, falls sie zu einer Odyssee II gehörte, je ein Gegenstück zu der Durchfahrt durch die enge Scylla-Charybdis-Straße mit dem Strudel sein. Nun aber soll diese Durchfahrt wieder auf *Gilgameschs* Reise durch den finsteren Berg zurück-

gehen (o. S. 178). Wäre es wirklich möglich, in der Sindbad-Sage, falls einer Odysseus-Sage, diese Ursage in so ähnlicher Form wiederzufinden? Wenn doch, hätten wir wohl einen grotesken Zufall, einen grotesken Fall von scheinbarem Atavismus festzustellen. Denn daß sich in diesem finsteren Berge gegenüber unserer Odyssee und der Südsee-Odyssee das Ursprüngliche erhalten hätte, wäre doch fast undenkbar.

Oben S. 128 ff. haben wir die indische *Schaktidewa*-Sage besprochen. Darin findet sich eine Strudel-Episode wie die in der Odyssee und in den zwei Südsee-Sagen und noch einer anderen, einer malaiischen Sage (o. S. 138). In dieser *Schaktidewa*-Geschichte wiesen wir vor der Strudel-Episode einen Absenker der *Gilgamesch*-Reise zu Xisuthros nach, derselben Reise, die in Odyssee II in einem Teile der Fahrt des Odysseus bis zu den Phäaken hin erhalten ist (o. S. 179 f.). Der Strudel-Episode folgt aber in der *Schaktidewa*-Sage ein Flug des *Gilgamesch Schaktidewa* auf einem Riesenadler (o. S. 129). Und näher verwandt mit diesem Fluge ist in der *Sul-Schumul*-Sage ein Flug des *Gilgamesch Sul* mit *Abu-falah*, dem Xisuthros der Sintflut, in einem Geierbalg, ebenfalls hinter der Xisuthros-Episode der Sage (o. S. 131). Es muß daher auffallen, daß auf der 7ten Reise Sindbads sich an seine praesumptive „Phäaken-Episode" (das wäre aber auch eine Xisuthros-Episode) ein Flug mit einem seiner „Phäaken" anschließt, und daß der ersten Reise (mit einer fraglosen „Phäaken-Episode" am Schluß) eine Reise, die 2te, folgt mit einem Fluge auf dem gewaltigen Vogel *Ruch* (Roch). Dabei möchte ich vorderhand nicht betonen, daß Sindbad auf der 2ten Reise dann noch einmal, nun auf einem Adler, fliegt, auf der 7ten aber auch noch einmal fliegt, nämlich mit demselben Manne, mit dem er zuerst flog, daß aber *Sul*, nachdem er mit *Abu-falah* geflogen ist, noch einmal, diesmal auf einem Dämon, fliegt (o. S. 115). Wohl aber mag, nein, doch wohl: muß darauf hingewiesen werden, daß, ebenso wie *Sul*, so auch Sindbad bei seinem ersten Fluge auf der 7ten Reise die Engel im Himmel Gott

preisen hört, und daß beide auf ihren zwei Flügen den Namen Allahs nicht nennen dürfen[1]). Das sieht doch stark nach einem Zusammenhang aus.

Aber wiederum noch mehr: Der Mann, der auf der 7ten Reise das erste Mal mit Sindbad fliegt, müßte ein anderer *Abufalah* sein, der mit *Sul* zum Zauberer-König *Ssalssal* hinfliegt, müßte darum ein Xisuthros sein, der nach einer Verwandlung und Vergöttlichung mit einem *Gilgamesch* zum „Wohnsitze der Götter" hinfliegt (o. S. 117 f.). Nun aber heißt es in der Sindbad-Sage, daß der Mann mit ihm fliegt, nachdem er, wie alle Leute seiner Stadt, — in einen Vogel — verwandelt worden ist. Und ferner: *Sul* fliegt, als er zum zweiten Male fliegt, mit einem Dämon zum Berge des Höllenreiches hin, erlangt dort die Befreiung seiner Geliebten (= dem Freunde *Gilgamesch*s, dem *Enkidu* des *Gilgamesch*-Epos), aus der Hölle, und soll dann wieder zurückfliegen, gelangt dann aber auf einem Maultier schließlich zu seinem Xisuthros zurück, mit dem er zu dessen Stadt zurückkehrt, um schließlich in die Heimat zurückzureisen. Von Sindbad aber heißt es, daß er nach seinem ersten Fluge auf einen Berg geworfen wird, dann mit einem goldenen Stabe eine Schlange tötet, die einen Menschen verschluckt hat, und diesen so befreit, wonach dieser dann sein Gefährte sein will, daß Sindbad nun mit dem Manne, der zuerst mit ihm flog, zu dessen Stadt zurückfliegt, und schließlich auf einem Schiffe in die Heimat zurückkehrt. Wir sind somit allem Anscheine nach eine weite Strecke lang und dann bis ans Ende der 7ten Reise ausgerechnet in einer *Sul-Schumul*-Sage!

Also auf der 7ten Reise zuerst scheinbar etwas wie Odyssee II, dann fraglos etwas wie *Sul-Schumul*-Sage. Indes tröge der Schein nicht, dann könnte von einer einheitlichen Sage nicht die Rede sein: Der erste Flug in der *Sul-Schumul*-Sage ist ein Flug des nach der Sintflut zu den Göttern, im besonderen zu seinem göttlichen Freunde *Ea*

1) SEYBOLD, *Geschichte von Sul und Schumul*, Übersetzung, S. 77 und 83.

entrückten Xisuthros (o. S. 117 f.). Diese Sintflut und diese Entrückung, in der Xisuthros-Episode dem *Gilgamesch* erzählt, sind in der *Sul-Schumul-Gilgamesch*-Sage an ihrer alten Stelle geblieben, als Erlebnisse jetzt auch des *Gilgamesch,* nachdem er in seiner Xisuthros-Episode zu seinem Xisuthros gekommen ist (o. S. 118 f.). Die Odyssee II aber, als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage, hat das Erlebnis des Xisuthros nicht an seiner alten Stelle, also hinter ihrer oder in ihrer Xisuthros-Episode, gelassen, sondern in einer Episode erhalten, die vor der ganzen Odyssee II liegt (o. S. 181 f.). Sind also die Flüge Sindbads, d. h. zunächst der jedesmal erste Flug auf der 2ten und der 7ten Reise, mit dem Fluge der *Schaktidewa*- und dem ersten der *Sul-Schumul*-Sage verwandt, dann gehören sie, falls das ihr Vorhergehende gerade eine Phäaken- und deshalb eine Xisuthros-Episode ist, nicht zu der vorhergehenden Sage, sondern stammen anderswoher, also daß die Abenteuer der ersten und der 2ten und die der 7ten Reise sich jedenfalls aus zwei Sagen zusammensetzten.

Indes — mich will bedünken, daß die Dinge einfacher, ganz einfach liegen: Eine Odyssee-Sage ist im ersten Teile der 7ten, ebenso wie der 6ten Reise anrüchig, wegen ihrer Fahrt nämlich durch den finsteren Berg, da dieser dem Original allzu nahe stehen würde (o. S. 271 f.), allzu viel näher als die Odyssee und die Südsee-Odyssee mit der engen Meerstraße und dem Strudel. Durchhauen wir den Knoten: Lassen wir den ersten Teil der 7ten Reise nicht Odyssee, sondern, ebenso wie den nachfolgenden Teil, *Sul-Schumul*-Sage sein! Dann bliebe der alte, volksfremde Mann, der Sindbad gastlich bei sich aufnimmt, zwar kein Alcinous-Xisuthros, doch aber ein Xisuthros, entspräche nämlich dem alten Mönche, der *Sul* bei sich aufnimmt, und dem Brahmanen, bei dem *Schaktidewa* nächtigt (o. S. 118 und S. 130), und damit dem landfremden Xisuthros, bei dem *Gilgamesch* landet; während der Mann, mit welchem Sindbad als mit einem Xisuthros der Sintflut fliegt, ebenso ein zweiter Xisuthros wäre neben dem ersten, wie *Abu-falah* neben dem alten Mönche, wie der Fischer-

König der *Schaktidewa*-Sage neben dem Brahmanen! U. s. w. Ja, das muß die Lösung sein. Und somit könnte auch die 6te Reise mit ihrer Fahrt durch den dunklen Berg einfach eine — allerdings fast unerkennbar gewordene — *Sul-Schumul*-Reise sein, statt etwa eine Odyssee-Sage. Wie es dann mit den Flügen der zweiten Reise steht, hinter der ersten, die fraglos eine Odyssee II ist, wird nun erneuter Prüfung bedürfen. Hier könnten Odyssee II und z. B. eine *Sul-Schumul*-Sage sich vereinigt haben. Merkwürdig, daß diese zweite Reise, wie die 7te zwischen den zwei Flügen eine Schlange, so ihrerseits zwischen den zwei Flügen Schlangen hat. Aber diese Flüge haben eigentlich herzlich wenig äußere Berührungen mit dem wirklichen Xisuthros-Fluge und den zwei Flügen der 7ten Reise.

Es wäre noch manches über das Verhältnis der 7ten Sindbad-Reise zu unserer *Sul-Schumul*-Sage zu bemerken. Doch zwingt uns Raummangel zu einer Beschränkung. Darum hier nur die Hauptsachen. 1. In der letzteren Sage und in damit verwandten Sagen und Märchen (*Ramajana*- und *Schaktidewa*-Sage u. s. w.) wird der Freund *Gilgamesch*s durch ein Weib vertreten, das somit in diesen Sagen sekundär ist (o. S. 102 ff.; 115 ff.). Die *Sul-Schumul*-Sage scheint aber noch als Sonder-Sage einmal einen Mann für dieses Weib gehabt zu haben, wie der Name *Schumul* für dieses Weib zu zeigen scheint (o. S. 126 f.). Unsere Sindbad-Sage hat aber dafür noch einen Mann, steht also in dieser Beziehung auf einem älteren Standpunkte der Entwicklung als unsere *Sul-Schumul*-Sage. 2. So lange wir mit der Möglichkeit rechneten, daß die 6te und die 7te Sindbad-Reise wenigstens z. T. Odyssee-Sagen enthielten, mußten wir, dabei freilich mit leisem Bedenken, in deren Berg-Tunnel ein Gegenstück zu der Scylla-Charybdis-Straße der Odyssee und darum zu dem Berg-Tore des *Gilgamesch*-Epos sehn[1]). Scheidet nun aber die Odyssee als nächste Verwandte aus, so liegen die Dinge anders. Gewiß würde jetzt der Vergleich mit dem Berg-Tore an sich unbedenklich werden. Wenn

1) Ergänzungs-Heft, S. 125.

aber die *Sul-Schumul*-Sage für dieses Berg-Tor einen tiefen Brunnen haben sollte, in den *Sul* geworfen wird (o. S. 122 f.), könnte man sich abermals daran stoßen, daß die Sindbad-Sage dem Originale unverhältnismäßig nahe stände. Nun kommt aber auf beiden Reisen Sindbad unmittelbar aus dem Berg-Tunnel heraus alsbald zu seinem Xisuthros, und dazu fährt er ja auf einem Wasser-Fahrzeug durch den Tunnel. Und weiter ist dieses Wasser-Fahrzeug ein selbstgefertigtes Floß, und *Gilgamesch* hat für die Überfahrt zu Xisuthros selbst lange Stangen abhauen müssen, Odysseus fährt aber auf selbstgefertigtem „Notkahn" auf sein Xisuthros-Land, das Phäaken-Land, zu. Darum die Frage: Spiegelt diese Floß-Fahrt durch den finsteren Berg die gefährliche Fahrt zu Xisuthros durch die „Wasser des Todes" wider, und ist sie, eine Fahrt unter einem Berge, eine Bestätigung für das, was wir im Ergänzungs-Heft, S. 130 f. und o. S 134 ff. über eine Fahrt zu Xisuthros hin unter dem Wasser vermutet haben?

IV.

Der Apollonius-Roman, die Battos-Sage und eine Jakob-Sage sowie die Odyssee.

a.

Der Apollonius-Roman[1]).

König Antiochus von Antiochia in Syrien hat eine schöne Tochter, die er in leidenschaftlicher Begier als Gattin mißbraucht. Um sie für sich zu behalten, läßt er verkünden, daß nur der seine Tochter zur Gattin erhalten könne, der eine ihm gestellte Rätselfrage beantworte; wer sie aber nicht beantworte, würde geköpft werden. Infolgedessen verlieren zahlreiche Könige, die sich um sie bewerben, ihr Leben, weil sie die Lösung des Rätsels nicht fanden, aber auch der eine oder andere, dem es gelang, „als ob er nichts gesagt hätte". Ein reicher junger Tyrier, namens Apollonius, bewirbt sich ebenso um das Mädchen und löst das ihm aufgegebene Rätsel, welches sich auf das schändliche Verhältnis des Königs zu seiner Tochter bezieht; der König aber leugnet, daß er die richtige Lösung gegeben habe, verspricht ihm heimtückischerweise gleichwohl seine Tochter, wenn er ihm, nach 30 Tagen zurückkehrend, die richtige Lösung sage, befiehlt jedoch seinem Hausmeister, nach Tyrus zu fahren und Apollonius ums Leben zu bringen. Als aber der Hausmeister nach Tyrus kommt, hat sich Apollonius, da er keine andere Lösung gefunden hat, auf einem Schiffe heimlich bei Nacht davon gemacht und wird von den Einwohnern ver-

1) S. Historia Apollonii regis Tyri, iterum rec. ALEX. RIESE.

mißt. König Antiochus läßt nun eine hohe Belohnung für den aussetzen, der ihm den Kopf des Apollonius oder doch ihn selbst lebend überliefern würde. Indes Apollonius entkommt nach „Tharsus" und fährt dann von dort, wo er sich längere Zeit aufgehalten hat, nach Cyrene. Unterwegs ein furchtbarer Sturm, das Schiff geht unter, aber Apollonius rettet sich, und zwar allein, auf einer Planke und wird nackt an das Ufer der cyrenischen Pentapolis angetrieben. Ein armer alter Mann, ein Fischer, den er am Ufer trifft, führt ihn in sein Haus, gibt ihm zu essen und die Hälfte seines Gewandes. Danach begibt Apollonius sich in die Stadt, nimmt ein Bad im öffentlichen Gymnasium, fällt dem Könige Archistrates durch sein treffliches Ballspiel auf und zeigt ihm weiter seine Kunst im Frottieren. Nachher läßt ihn der König an seinen Hof holen, neu bekleiden und zur Mahlzeit laden. Er ißt aber nichts, weint und betrachtet alles mit schmerzlichen Blicken. Die Tochter des Königs kommt herein und fragt ihn nach der Ursache seines Kummers, und er sagt ihr seinen Namen und erzählt ihr seine Erlebnisse. Nun greift die Tochter zur Leier und singt, darauf Apollonius, und er erntet reichen Beifall, ebenso danach durch seine Schauspielkunst, und entflammt die Königstochter zu heißer Leidenschaft, die sich zuerst durch königliche Geschenke an ihn betätigt. Er bleibt als Lehrer der Königstochter am Königshofe, und später wird sie ihm zur Gattin gegeben. Eines Tages hört er, daß Antiochus vom Blitz erschlagen ist, und nun fährt er mit seiner Gattin seiner Heimat zu. Unterwegs gebiert sie eine Tochter, wird bewußtlos; man glaubt, sie sei tot, und sie wird in einem Sarge ins Meer versenkt. Der Sarg aber wird bei Ephesus ans Land gespült, ein Arzt findet ihn, öffnet ihn und befiehlt, einen Scheiterhaufen für die vermeintliche Leiche zu errichten; aber ein Schüler des Arztes, der sie für die Verbrennung salbt, entdeckt, daß sie nur scheintot ist. Sie lebt wieder auf und läßt sich, um ihre Keuschheit zu schützen, unter die Priesterinnen der Diana von Ephesus aufnehmen. Apollonius aber kommt nach Tharsus und sucht das Ehepaar

Stranguillio und Dionysias auf, die er bei seinem ersten Aufenthalte dort kennen gelernt hat. Denen übergibt er die Tochter, genannt Tharsia, zur Auferziehung, zugleich mit deren Amme, und fährt danach wieder aufs Meer hinaus. Das Ehepaar zieht das Mädchen mit ihrer eigenen Tochter zusammen auf. Die Amme stirbt. Da fügt es sich, daß bei einer Gelegenheit die Pflegemutter (besonders) eifersüchtig auf die Pflegetochter wird, weil man deren Schönheit im Vergleich mit der Häßlichkeit ihrer eigenen Tochter rühmt, und sie beauftragt jemanden, sie zu töten und die Leiche ins Meer zu werfen. Das Mädchen soll schon von diesem getötet werden, erhält aber noch die Erlaubnis zu einem letzten Gebet, da kommen Seeräuber und entführen sie aufs Meer; der für den Mord Gedungene flieht aber und meldet der Dionysias, daß er das ihm Aufgetragene ausgeführt habe. Die Frau macht ihren Gatten zum Mitwisser, der über das vermeintliche Verbrechen zwar empört ist, es jedoch vor den anderen verschweigt; und, um die Stadt glauben zu machen, daß die verschwundene Tharsia eines natürlichen Todes gestorben sei, errichten sie ihr ein Grabmal von Erz. Die Tharsia aber wird von den Seeräubern nach Mytilene gebracht und dort an einen Bordellwirt verkauft, versteht es aber durch ihre flehentlichen Bitten, sich ihre Unschuld zu erhalten, vor allem auch, sich gleich zu Anfang dem Stadthaupte Athenagoras zu entziehen, der nun ihr väterlicher Freund wird. Mittlerweile kommt Apollonius, den man längst tot geglaubt hat, plötzlich und unerwartet nach Tharsus und muß hier nun zu seinem tiefen Schmerze hören, daß seine Tochter tot ist. Alsbald fährt er wieder davon und gelangt nach mancherlei Gefahren nach Mytilene, und dort fügt es sich, daß Vater und Tochter einander wiederfinden. Der Vater vermählt hiernach die Tochter dem Athenagoras, und dann fahren alle drei von Mytilene ab. Ihr Geschick führt sie nach Ephesus, und dort findet Apollonius seine Gattin wieder. Darnach Fahrt der drei nach Tharsus, Steinigung des Stranguillio und der Dionysias, Fahrt nach der Cyrenaica, Wiedersehn mit dem Schwieger-

vater des Apollonius, dessen Tod, Übernahme der Herrschaft in der cyrenischen Pentapolis durch Apollonius und seine Gattin, später Übergabe des Throns an einen Sohn und schließlich Tod der beiden nach glücklichem Leben. Damit schließt der lateinische, übrigens ursprünglich griechische Roman.

Ich weiß nicht, ob ich mit dem Nachfolgenden allen etwas Neues sage; doch weiß ich auch nicht, daß es anders ist. Jedenfalls ist es völlig unverkennbar, daß sich in dem Verlaufe der Apollonius-Sage die Jakob-Joseph-Geschichte wiederholt, im Anfang unklarer, nachher mit vollständiger Deutlichkeit: Der wortbrüchige König Antiochus, um dessen Tochter Apollonius wirbt, die er aber nicht erhält, indes, wie ihm gesagt wird, erhalten soll, ist ein wortbrüchiger Laban, um dessen Tochter Rahel Jakob wirbt, die er aber nicht erhält, aber erhalten soll[1]); der feindselige Antiochus, der hinter Apollonius her ihm nachstellt, ist ein feindseliger Laban, der Jakob auf seiner Flucht vor ihm verfolgt[2]); die geliebte Gattin des Apollonius ist, insofern sie bei der ersten Geburt anscheinend stirbt, eine Rahel, die geliebte Gattin Jakobs, die bei der Geburt Benjamins, ihres zweiten Sohnes, stirbt[3]); des Apollonius Tochter, bei deren Geburt die Gattin stirbt, ist somit eigentlich ein Benjamin, einziger Bruder Josephs[3]); die Pflegemutter Dionysias, welche die Tharsia nach dem vermeintlichen Tode ihrer Mutter erhält, ist eine Lea, die andere Hauptgattin Jakobs; die Amme der Tochter, die nach deren Mutter stirbt, wohl die Amme der Rebekka, die freilich vor der Rahel stirbt[4]); daß die schöne Tochter getötet und ins Meer geworfen werden soll, aber am Leben erhalten bleibt, von Seeräubern weggeführt wird, und nun verschwunden ist und für ihren Vater als tot gilt, ist ein Gegenstück dazu, daß der schöne Joseph, der erste Sohn der Rahel, getötet und dann in den Brunnen geworfen werden soll, aber danach lebendig hineingeworfen und von Kaufleuten weggeführt wird, nun verschwun-

1) 1 Mos. 29. 2) Eb., 31.
3) Eb., 35, 16 ff. 4) Eb., 35, 8.

den ist und von seinem Vater für tot gehalten wird[1]); daß das Mädchen nach Mytilene an einen Bordellwirt verkauft wird, aber sich trotz aller Angriffsversuche auf ihre Ehre rein erhält, entspricht dem Verkauf Josephs nach Ägypten und dem vergeblichen Versuch der Frau des Potiphar, mit ihm die Ehe zu brechen[2]); das Wiedersehn des Mädchens mit dem Vater aber ist ein Gegenstück zu dem Wiedersehn Josephs mit seinem Vater[3]). Und daß schließlich Apollonius mit seiner Gattin nach Cyrene — in Afrika — fährt und dort als König stirbt, könnte man schon jetzt damit kombinieren, daß Jakob mit seiner Gattin — und seine übrigen Familie — nach Ägypten in Afrika zieht und dort stirbt. S. unten S. 295. Übrigens sei auch noch gesagt, daß die oben vorgeführten Parallel-Episoden in den beiden Geschichten eine so gut wie völlig gleiche Reihenfolge haben.

Also ein Zusammenhang ist da. Es gilt aber festzustellen, von welcher Art. Abhängigkeit von unserer Joseph-Sage oder von einer Nebenform davon? Da ist es nun wichtig, daß die Apollonius-Sage unserer Jakob-Sage einerseits näher als irgend einer anderen „Jakob-Sage" steht, und daß dabei eigentlich kein völlig ausschlaggebendes Moment dafür angeführt werden kann, daß sie auf eine Neben- oder Vor-Form unserer biblischen Sage zurückgeführt werden muß, andererseits durchaus als eine romanhafte Weiterbildung — auch[4]) — von ihr verständlich ist.

Gewiß sind freilich Motive da, welche zu Bedenken veranlassen könnten: So zunächst die folgenden: Im Apollonius-Roman müßte der König Antiochus schließlich ebensogut ein Laban sein, wie der König Archistrates, insofern auch er Vater einer „Rahel" ist. Der Vater der Dionysias aber, einer „Lea", ist von diesen beiden Vätern verschieden und wohnte gewiß ganz anderswo als beide. In unserer Jakob-Sage ist nun aber der Vater der beiden, der Rahel und der Lea,

1) Eb., Kap. 37. 2) Eb., Kap. 37 Schluß und Kap. 39.
3) Eb., Kap. 46. 4) S. u. S. 282 ff.

ein und derselbe, allein diese Identität ist nach S. 64ff. des Ergänzungs-Heftes sekundär; und somit scheint die Sachlage in der Apollonius-Sage auf Abhängigkeit von einer Vor-Form unserer Jakob-Sage hinzudeuten. — Im Apollonius-Roman soll weiter die Pflegetochter getötet und ins Meer geworfen werden, weil ihre Pflegemutter wegen ihrer Vorzüge vor ihrer eigenen Tochter eifersüchtig auf sie ist. Von derartigem spricht unsere Joseph-Sage direkt nicht. Es wird zwar gesagt, daß der Vater sich über seinen Sohn wegen eines seiner Träume ärgert, daß die Brüder auf ihn eifersüchtig sind, daß diese ihn deshalb töten wollen[1]); aber von einer Eifersucht der der Dionysias entsprechenden Stiefmutter Lea, die nach dem Tode der Rahel die alleinige Gattin Jakobs ist, ist nicht die Rede. Im *Ramajana* und in einem buddhistischen Märchen, die auf eine ältere oder Nebenform unserer Jakob-Sage zurückgehen, finden wir nun ebenfalls, statt einer Eifersucht der Brüder, die der Stiefmutter (o. S. 95); und daß das etwas Ursprüngliches ist, zeigt die Joseph-Geschichte in der „Vor-Agamemnon-Sage“ (s. dazu u.), nach welcher die auf ihren Stiefbruder Chrysippus eifersüchtigen Brüder Atreus und Thyestes ihn wenigstens im Einverständnis mit der Stiefmutter töten. Auch das könnte vermuten lassen, daß unsere Apollonius-Sage über unsere Jakob-Sage hinaus weist. Aber freilich gehörte bei einer Sachlage wie in der Joseph-Sage nicht gerade eine ungewöhnliche Phantasie dazu, um in der Roman-Fabel, sogar ganz unabhängig von irgendeiner anderen Geschichte, sekundär für die Eifersucht der Brüder die der Stief- oder Pflegemutter einzusetzen. — Sehr merkwürdig scheint indes das Nachfolgende zu sein. Die Mutter der Tharsia, eine Rahel, stirbt, so meint man auf dem Schiffe, auf der Reise mit ihrem Gatten Apollonius aus ihrer Heimat und wird ins Meer versenkt. Diese Reise entspricht, wie sich aus dem oben Gesagten ergibt, der Reise Jakobs auch mit Rahel aus deren Heimat. Eben diese Reise erscheint aber bei Homer wieder in der Reise des Phöniziers mit der phönizischen Sklavin und Eumäus aus ihrem Wohnsitz weg (o.

1) 1 Mos. 37.

S. 185). Und diese Sklavin, also auch eine Rahel, stirbt ebenso unterwegs auf dem Schiffe und wird ins Meer versenkt. Wenn also der Roman diese Motive aus der Eumäus-Geschichte nicht einfach aus ihr übernommen hat und dabei zufällig in eine ursprüngliche Parallelgeschichte hineingeraten ist, dann ließe sich die parallele Eumäus-Geschichte als Beweis für eine Vor- oder Neben-Jakob-Joseph-Sage im Apollonius-Roman verwerten. — Die drei angeführten Tatsachen sind immerhin zusammen nicht einfach bedeutungslos und müssen unsere Frage offen halten.

Wie die Jakob-Sage, wie die Eumäus-Sage, so kommen in dem lateinischen Roman auch Erlebnisse des Odysseus selbst, vor allem die Phäaken-Episode, deutlich zum Vorschein. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß Apollonius beim Könige Archistrates ein Odysseus am Hofe des Phäaken-Königs Alcinous ist, daß die zur Leier singende Tochter dem Sänger Demodocus entspricht[1]), und andererseits natürlich auch der Nausicaa, der Tochter des Alcinous, die den Helden Odysseus bewundert und zarte Regungen für ihn empfindet[2]); und der bei Archistrates weinende Apollonius ist natürlich ein weinender Odysseus von Odyssee VIII, 522. Und in dem trefflichen Ball-Werfer, als der sich Apollonius im Gymnasium vor dem Könige ausweist, dürfen wir gewiß den überlegenen Diskus-Werfer Odysseus am Hofe des Alcinous[3]) wiedererkennen. Und der Schiffbruch auf der Fahrt, die den Apollonius nach der cyrenischen Pentapolis hinführt, ist deshalb augenscheinlich ein Gegenstück zu dem Schiffbruch des Odysseus auf der Fahrt, die ihn zu den Phäaken hinführt. Ob dann das halbe Kleid, das Apollonius nach seiner Landung von dem alten Manne erhält, zu der Kleidung gestellt werden darf, die Odysseus nach seiner Landung von der Nausicaa erhält, muß natürlich unsicher bleiben. Die Übereinstimmung der Episode im Roman mit der Phäaken-Episode ist verhältnismäßig so groß und im einzelnen so viel weitgehender als die der letzteren mit irgend

1) Odyssee VIII, 266 ff. und 499 ff.
2) Eb., VIII, 459 ff. 3) Eb., VIII, 186 ff.

einer uns bekannten anderen Parallelsage, daß es uns scheinen muß, als ob der Verfasser des Romans unseren Homer benutzt hätte. Dabei wird er dann weiter bei dem alten Manne, den er nach seiner Landung in Cyrene trifft und bei dem er speist, auch an den alten Eumäus gedacht haben, den Odysseus nach seiner Landung in Ithaca trifft und bei dem er zu Gaste ist; weiter bei dem Apollonius, der in ärmlicher Kleidung an den Hof des Archistrates kommt, an Odysseus, der als Bettler in seinen Königspalast kommt; oder bei der Wiedervereinigung des Apollonius mit seiner Tochter und seiner ihm treu gebliebenen Gattin an die des Odysseus mit seinem Sohne und seiner ihm treu gebliebenen Gattin Penelope. Jedenfalls scheint es völlig selbstverständlich: Der Apollonius-Roman benutzt unsere Odyssee. Und danach mag man nun auch die o. S. 282 f. besprochene Eumäus-Geschichte beurteilen dürfen. — Somit böte der Roman eine Kombination einer Jakob-Joseph- mit einer Odysseus-Sage. Das wäre gewiß ein Kuriosum, aber doch kein ganz unbegreifliches. Denn die Jakob-Sage innerhalb des Romans handelt vom Verluste einer geliebten Frau durch den Tod und vom — wenn auch nur vermeintlichen — Verluste eines geliebten Sohnes durch den Tod und der Wiedervereinigung mit ihm am Ende der Geschichte; und die Odyssee, soweit in dem Roman vertreten, erzählt von der Trennung von einer geliebten Frau und einem geliebten Sohne und der Wiedervereinigung mit beiden am Ende der Geschichte. Eine derartige Ähnlichkeit zwischen den beiden Sagen konnte gewiß dazu führen, die sonst so ganz verschiedenartigen Sagen mit einander zu verschmelzen; und die jugendliche, liebliche Gestalt der Nausicaa konnte dann noch mitgerissen werden und mit ihr die Phäaken-Episode. Aber wie dem auch sei, die Tatsache läßt sich garnicht bestreiten, daß der Apollonius-Roman zwei Stoffe beisammen zeigt, von denen der eine uns in der Jakob-Joseph-Sage wiederbegegnet und der andere in der Odyssee, und dabei nicht etwa hie und da in der Odyssee, sondern genauer in gerade nur deren letzten Abenteuern vor der Heimkehr

und Ereignissen nach der Heimkehr; ganz einerlei, ob der Verfasser etwa durch gewisse Ähnlichkeiten zwischen beiden Stoffen zu deren Zusammenarbeitung geführt worden wäre oder ob sein Erzählungsplan ihn dazu geführt hätte.

Die Wahl gerade dieser beiden Stoffe muß uns aber gleichwohl äußerst auffällig dünken. Denn derjenige Teil der Odyssee, der aus der Erzählung herausschaut, soll ja eine Jakob-, ja sogar eine Jakob-Joseph-Sage sein (o. S. 190 ff.), genau so wie die andere Komponente des Romans! Es darf daher immerhin die Vermutung aufsteigen, daß wir es garnicht mit einer Verschmelzung durch den Dichter zu tun haben, sondern mit einer einheitlichen, von ihm vorgefundenen Jakob-Joseph-Sage, zu der, wie die alttestamentliche Jakob-Joseph-Sage, so die Odyssee II (o. S. 181 ff.) lediglich eine parallele Schwester-Sage wäre. Und es gibt nun in der Tat das eine und andere, das eine derartige Auffassung zu stützen scheint. 1. In der Phäaken-Episode ist nach unserer Analyse o. S. 186 ff. die Nausicaa-Episode mit nachfolgendem Zugehörigem nicht bodenständig, sondern stammt aus dem Anfang einer Odysseus-Jakob-Sage, aus einer Episode, die der Haran-Episode mit der Gewinnung der Lea und der Rahel entspricht. Im Apollonius-Roman finden wir aber diese „Nausicaa-Episode" an einer Stelle, die mit diesem ihrem ursprünglichen Platze übereinstimmt, nämlich vor der Geburt der Tharsia und vor dem vermeintlichen Tode der geliebten Frau = der Geburt Benjamins und dem Tode der Rahel. Daß dabei in der „Nausicaa-Episode" des Apollonius-Romans, im Gegensatz zu derjenigen Homers, aber in Übereinstimmung mit der israelitischen Vorlage, der Held der Nausicaa nicht nur begegnet, sondern sie auch heiratet, darauf will ich lieber kein Gewicht legen, obwohl das natürlich auch über Homer hinaus weisen könnte[1]). Dagegen 2.

1) Wie wenig indes dieser Unterschied beweist, zeigt uns Nr. 26 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR: ein Märchen, fraglos aus unserer Paris-Helena-Sage und unserer Odyssee geflossen, in dem aber die Nausicaa von dem Helden des Märchens, einem Menelaus-Odysseus, geheiratet wird.

Diese, eben diese geliebte, vermeintlich gestorbene Frau, = Rahel und = Nausicaa, stirbt auf einem Schiffe und wird ins Meer gesenkt, genau so wie die phönizische Sklavin in der Eumäus-Sage, die nach unserer Analyse o. S. 184 f. gerade auch eine Rahel ist, nach unserer wissenschaftlichen Analyse, von deren Grundlagen und Berechtigung der Dichter des Apollonius-Romans natürlich nichts auch nur ahnen konnte. Er hätte also in mehr als wunderbar zufälliger Weise zwar ursprünglich ganz oder doch in gewisser Beziehung identische, aber als solche für den Ungelehrten völlig unkenntlich gewordene drei Gestalten wieder zu einer Gestalt vereinigt: 1. die Rahel, die an einer bestimmten Stelle der Jakob-Sage stirbt, eine Laban-Tochter, 2. die phönizische Sklavin, eine Rahel, die stirbt und ins Meer gesenkt wird, und 3. die Nausicaa, eine Rahel und zugleich eine Lea, jedenfalls im AT auch eine Laban-Tochter (o. S. 186 ff.). Dazu aber kommt nun noch, daß die Gattin des Apollonius, insofern sie ihm, lange von ihm getrennt, die Treue hält und schließlich am Ende der Sage wieder mit ihm vereinigt wird, durchaus 4. wie eine Penelope aussieht. Diese ist aber auch eine Lea (o. S. 182 f.). Es würde sich somit gar um vier differenzierte Hypostasen von zwei Laban-Töchtern handeln, die der Dichter oder jemand vor ihm wieder vereinigt hätte, wozu noch zu bemerken wäre, daß in den von einer Jakob-Sage abgeleiteten Sagen die beiden Laban-Töchter gelegentlich verwechselt werden, also daß man recht wohl damit rechnen könnte, daß nicht weniger als vier Erscheinungsformen einer Gestalt wieder zu der einen vereinigt wären. Auch eine, aber wohl reine Kuriosität sei hier noch erwähnt, die an eine Vor-Odyssee als Vorlage des Apollonius-Romans denken lassen könnte: Der alte Fischer, den Apollonius zuerst nach seiner Landung in der Cyrenaica trifft, ist, scheint es, ein Gegenstück zu der Nausicaa, die Odysseus nach seiner Landung bei den Phäaken trifft, diese als solche ein Gegenstück zu dem Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos, dem *Enkidu* begegnet (o. S. 186 f.). Dieses bekleidet nun den *En-*

kidu, und dementsprechend die Nausicaa den Odysseus. Nun aber tut das auch der alte Fischer mit Apollonius, indem er ihm die Hälfte seines eigenen, vorher ausgezogenen Kleides gibt. Ganz ähnlich jedoch, zwar nicht Nausicaa, wohl aber das babylonische Freudenmädchen, das dem *Enkidu*, doch wohl von ihren zwei eben ausgezogenen Kleidern eines gibt[1]). Aber in dem Apollonius-Roman nicht nur über die Nausicaa-Episode hinaus eine „Jakob-Sage", sondern noch weiter zurück das Original, die *Gilgamesch*-Sage, wiederzufinden, das dürfte doch wohl absurd sein. Immerhin ist das oben Ausgeführte denkwürdig und legt ein Wort ein zugunsten einer einheitlichen Jakob-Joseph-Sage als Grundlage unseres Romans, zu der unsere Odyssee nur in einem verwandtschaftlichen Verhältnis stände. Allein wir kämen mit einer solchen Grundlage nicht aus. Die Wiedervereinigung mit der treu gebliebenen Gattin im Schlußteil des Romans nach der Wiedervereinigung mit dem einzigen Kinde ist ein Spezifikum unserer Odyssee (o. S. 183 ff.) und hat in einer Jakob-Joseph-Geschichte an sich keinen Platz. Und die „Phäaken-Episode" des Romans enthält doch wohl nicht nur Motive einer „Nausicaa-Episode", die aus einer ursprünglich im Anfangsteil der Sage stehenden Episode stammen, sondern allem Anscheine nach auch Motive, die zu einer eigentlichen Phäaken-Episode als einer Xisuthros-Episode gehören, so doch wohl vor allem das Landen nach einer gefährlichen Meerfahrt. Das weist aber auf unsere Odyssee im Apollonius-Roman hin. Und der alte Fischer, der den Apollonius nach seiner Landung in sein Haus führt, erinnert doch allzu sehr an den alten Eumäus, bei dem Odysseus nach seiner Landung in Ithaca einkehrt, als daß er nicht mit ihm identisch sein müßte. Die zugehörige Eumäus-Episode ist aber, zumal nach einer Landung, abermals ein Spezifikum unserer Odyssee (o. S. 185). Und endlich — anderes, vielleicht sogar noch Wichtigeres lassen wir, weil noch nicht sicher genug zu beurteilen, hier unerörtet —, endlich gehen die Berührungen zwischen

1) S. Ergänzungs-Heft, S. 55.

der „Phäaken-Episode“ des Romans und der der Odyssee, im Gegensatz namentlich zu denen des übrigen Romans mit der Jakob-Joseph-Sage, im einzelnen so weit (o. S. 283 f.), daß man an einer direkten Abhängigkeit von Homers Phäaken-Episode zu zweifeln nicht den Mut findet. Sollte daher der Roman, statt auf unserer Bibel und unserer Odyssee, wirklich in der Hauptsache auf einer einheitlichen, mit unserer Jakob-Joseph- und unserer Odysseus-Sage lediglich verwandten Sage beruhen, so müßte doch wohl jedenfalls dazu noch eine Beeinflussung durch unsere Odyssee postuliert werden. Hierzu weiter S. 295!

---

b.

Die Battos-Sage.

Herodot berichtet in Buch IV, 151 ff. von einer auf der Insel Thera heimischen Überlieferung: Es habe sieben Jahre lang nicht auf der Insel geregnet, sodaß eine gewaltige Dürre gewütet habe. Nun hätten Therier, begleitet von einem Korobios aus Creta, zwischen Thera und Afrika, eine Erkundungs-Fahrt nach Afrika gemacht, um sich nach einer für eine Kolonie geeigneten Gegend umzusehen, seien auf der Insel Platea, nahe der Küste der Cyrenaïca, gelandet, und seien dann, unter Zurücklassung des Korobios, den sie mit Lebensmitteln für einige Monate versehen hätten, wiederheimgekehrt. Nun wären dem Korobios die Lebensmittel ausgegangen. Da sei ein Schiff aus Samos gekommen und habe ihm Lebensmittel für ein Jahr gegeben. Das Schiff sei weitergefahren, vom Ostwind durch die Straße von Gibraltar nach Tartessus, getrieben worden und danach mit gewaltigen Schätzen heimgekehrt. Die Therier aber hätten unter der Führung von einem

Manne namens Battos eine neue Expedition nach der Insel Platea geschickt und dort eine Kolonie gegründet.

Die siebenjährige Dürre erinnert natürlich alsbald an die siebenjährige Dürre zu Jakobs Zeit. Wenn in deren Verlauf dann die Brüder Josephs nach Ägypten reisen, dort von Joseph verdächtigt werden, Kundschafter zu sein, deshalb, wie Joseph es erscheinen läßt, den einen Bruder Simeon zurücklassen müssen, Simeon, den Vertreter des Ägypten nächstbenachbarten israelitischen Stammes, zwischen Ägypten und dem übrigen Palästina, wenn dann die Brüder Josephs zum zweiten Male nach Ägypten ziehen und danach in diesem Ägypten, d. h. einem Teile davon, angesiedelt werden[1]), so wird man nicht umhin können, in diesen Einzelheiten der Jakob-Sage Parallelen, d. h. aber Verwandtschafts-Parallelen zu der Battos-Geschichte zu vermuten.

Nun fragen wir: Wo steckt dann Jakobs Reise nach Ägypten? Und diese Antwort könnte lauten: In der zweiten Reise, einer Reise, die also entweder gar nicht der zweiten Reise der Brüder Josephs entspräche oder dieser und der Reise Jakobs. Allein man könnte auch ganz anders antworten: In eigenartiger Weise ist mit den Reisen der Therier die des Samier-Schiffes verknüpft, das nach Tartessus getrieben wird und mit reichen Schätzen von dort wieder nach Hause kommt. Tartessus ist aber das biblische Tarsis-*Tarschisch*, ein Xisuthros-Land[2]). Und andererseits haben wir in Jakobs Reise nach Ägypten seine Xisuthros-Reise zu seinem Xisuthros erkennen müssen[3]). Somit muß dem Gedanken Raum gegeben werden: die Tartessus-Fahrt des Samier-Schiffes entspricht der Reise Jakobs nach Ägypten. Und da Jonas' Reise nach Tarsis z. T. eine Reise *Gilgameschs* zu Xisuthros darstellt[4]), dem Jonas aber Arion entspricht, der nach Italien und Sizilien fährt und mit reichen Schätzen von dort heimkehrt[4])[5]) so mögen die Schätze aus Tartessus sagen-

1) 1 Mos. 47.

2) Ergänzungs-Heft, S. 119 ff.; o. S. 224 ff.

3) Band I, S. 269 f. 4) Ergänzungs-Heft, S. 120.

5) U. unter „Arion“.

geschichtlich gleichwertig mit den Schätzen aus Italien und Sizilien sein.

Nun wird man sagen: Somit wäre also das eine Reiseziel der Brüder Josephs und Söhne Jakobs in der Therier-Sage zu zweien differenziert worden. Das wäre aber völlig falsch. Denn wir hatten ja vielmehr in der Jakob-Sage ein Zusammenfallen zweier Reiseziele in eines festzustellen: Die Reisen der Brüder Josephs nach Ägypten entsprechen der Reise der 12 Kundschafter bis nach Hebron in Südpalästina hin in der Moses-Sage[1]), aber dem Reiseziele Jakobs, nämlich Ägypten, entspricht in dieser Sage Moab[2]); in der Saul-Sage entsprechen den zwei Reisezielen der Wohnsitz Nabals in Südpalästina[3]) bezw. das Philister-Land[4]); und in der Jesus-Sage ein nicht näher bestimmbares Gebiet in Palästina[5]) und das Westufer des galiläischen Meeres[6]). Somit scheint es sich als wenigstens durchaus möglich zu ergeben, daß uns in der Battos-Sage mit seinen zwei Reisezielen eine Jakob-Sage in älterer als in unserer alttestamentlichen Gestalt erhalten ist. Als durchaus möglich. Denn möglich bleibt es natürlich auch, daß die Jakob-Sage in der Battos-Sage mit der zweiten Fahrt nach der Insel Platea abschließt, und daß die Samier-Fahrt ein Stück für sich ist, meinetwegen sogar als irgendeine Xisuthros-Fahrt. Übrigens muß ich noch hinzufügen, daß es sich schon aus meinen Ausführungen in Band I als ganz selbstverständlich ergab, daß Ägypten in der Jakob-Sage zwei Lokalitäten entspricht. Vgl. dazu auch *Orientalistische Literaturzeitung* 1925, Sp. 420ff.

HERODOT erzählt uns nun auch eine cyrenische Überlieferung von der Besiedelung der Cyrenaïca, nämlich in Buch IV, 154 ff.: Etearchus, König auf Creta, verliert seine Gattin durch den Tod und heiratet zum zweiten Male. Die neue Gattin sucht die Tochter der ersten Frau aus dem Wege zu räumen, bezichtigt sie bei ihrem Manne fälschlicherweise eines lockeren Lebenswandels, und dieser gewinnt durch

1) Band I, S. 274.
2) Eb., S. 272 f. und 279 f.
3) Eb., S. 444 ff.
4) Eb., S. 448.
5) Eb., S. 857 ff.
6) Eb., S. 863 ff.

einen ihm abgelisteten Schwur einen Kaufmann von der Insel Thera, seinen Gastfreund, dafür, sie ins Meer zu werfen. Dieser führt das ihm abgelistete Versprechen wortgemäß aus, zieht aber das Mädchen wieder aus dem Wasser heraus und bringt sie nach der Insel Thera. Dort wird sie ein Kebsweib eines angesehenen Theriers und gebiert ihm den Battos. Dem wird in Delphi der Auftrag, in Afrika eine Kolonie zu gründen. Er fährt schließlich mit zwei Schiffen nach Afrika, kehrt aber alsbald wieder heim, wird von den Theriern zu sofortiger Rückkehr gezwungen, und nun wird von ihm auf der Insel Platea eine Kolonie gegründet. Nach zwei Jahren aber, während derer es den Theriern auf Platea schlecht geht, kehren sie wieder heim, unter Zurücklassung eines von ihnen, fahren nach Delphi und erhalten jetzt das Orakel, in Afrika selbst eine Kolonie zu gründen, was dann auch geschieht, nämlich in Aziris. Danach aber, nach sechs Jahren, verlassen sie auf Bitten der Libyer ihre Kolonie, fahren westwärts und siedeln sich bei einer Quelle des Apollo, also wohl in dem späteren Apollonia, an. 56 Jahre nach Besitzergreifung von afrikanischem Gebiet durch den ersten Battos strömen dann zur Zeit eines dritten Königs der Therier in der Cyrenaïca, wieder des Namens Battos, Scharen von Griechen nach der Cyrenaïca und vertreiben die Eingeborenen aus ihrem Besitz. Diese rufen die Ägypter zu Hilfe, aber die Griechen schlagen die Ägypter, sodaß nur wenige zurückkehren. Unter der Herrschaft des Arcesilaus, eines Sohnes des zweiten Battos, Auswanderung der Brüder des Arcesilaus nach Barca, Aufwiegelung der Einheimischen gegen ihn, Krieg des Arcesilaus gegen diese, gewaltige Niederlage des Arcesilaus, dessen Tötung durch einen Bruder und Rächung durch seine Gattin, welche den Bruder tötet. Es folgt dem Arcesilaus sein lahmer Sohn Battos. Auf einen Rat des delphischen Orakels hin schicken die Mantineer den Demonax nach der Cyrenaïca, der die verworrenen Verhältnisse in Ordnung bringt und das cyrenische Gebiet in drei Teile aufteilt. Usw.

Von der cyrenischen Überlieferung interessiert uns nun zunächst der Anfang. Denn er erinnert merkwürdig an die

Apollonius-Sage von der Tharsia und ihrer Pflegemutter (o. S. 277 ff.). Diese wünscht sich ihrer Pflegetochter zu entledigen, und übergibt sie einem Manne zur Tötung. Aber es kommt nicht so weit. Denn Seeräuber langen an, der Mann flieht, läßt das Mädchen fahren, und die Seeräuber bringen die Tharsia nach Mytilene und verkaufen sie dort an ein Bordell. Tharsia aber weiß sich ihre Jungfernschaft zu erhalten und heiratet schließlich den Stadtobersten (o. S. 279). In dieser Tharsia und ihrer Pflegemutter nach dem Tode ihrer Mutter mußten wir nun aber einen Joseph und dessen Stiefmutter nach dem Tode seiner Mutter Rahel erkennen. Wenn somit die Battos-Sage für die Pflegemutter eine Stiefmutter hat, so scheint sie sich schon dadurch als eine ältere Form einer Joseph-Sage als die Apollonius-Sage zu erweisen. Nun aber setzt sich dieses Verhältnis zwischen den beiden griechischen Sagen auch weiter fort. Denn offenbar entspricht das Untertauchen der kretischen Prinzessin ins Meer dem, daß Joseph in den Brunnen geworfen wird, während die Tharsia nur nach ihrer Tötung ins Meer geworfen werden soll. Daß der Kaufmann die Prinzessin wieder aus dem Wasser herauszieht und nach Thera bringt, ist natürlich ein Gegenstück dazu, daß die Seeräuber die Tharsia nach Mytilene bringen und sie dort verkaufen, und somit dazu, daß, seien es die Brüder Josephs, seien es die Kaufleute, Joseph aus dem Brunnen ziehen und nach Ägypten bringen und dort verkaufen[1]). Ob sich in der Verheiratung der Königstochter gerade als Kebsweib außer der Verheiratung der Tharsia auch noch ein Atom von der Potiphar-Geschichte und der Tharsia im Bordell erhalten hat, bleibt unbestimmt. Möglich, daß die Potiphar-Geschichte in der falschen Bezichtigung der Königstochter weiterlebt. Aber darüber läßt sich z. Zt. noch ebensowenig eine Entscheidung treffen, wie über all die anderen zahlreichen Erzählungen vom „Genovefa-Typus", wie Nr. 15 von JUNGBAUERs *Märchen aus Turkestan* u. s. w. Jedenfalls steht aber fest, daß die cyrenische Battos-Sage die Joseph-Sage zunächst bis zu Josephs Aufenthalt in

1) 1 Mos., 37.

Ägypten widerspiegelt. Dem Sohne der Königstochter wird nun ein Battos geboren, und dem wird der Auftrag, in Afrika eine Kolonie zu gründen, und jetzt folgt eine Geschichte ähnlich wie die therische Battos-Geschichte, die wir für ein Abbild zum mindesten der einen von den zwei Reisen der Brüder Josephs erklären mußten. Ganz in Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Joseph-Geschichte: denn auf den Verkauf Josephs nach Ägypten folgen die Reisen der Joseph-Brüder. Es ist somit unsere Analyse der beiden Battos-Sagen zweifellos in der Hauptsache richtig.

Es scheint nun, daß die cyrenische Battos-Sage auch noch eine Fortsetzung der Jakob-Joseph-Sage erkennen läßt. Jedenfalls kann man vermuten, daß der etwa zwei Generationen später stattfindende Kampf der in Afrika Eingewanderten mit den Ägyptern und ihr Sieg über diese bis zu deren fast völliger Vernichtung den Untergang der Ägypter bei der Verfolgung der Israeliten unter Moses im Schilfmeer wiedergibt, die Niederlage des Arcesilaus im Kampfe gegen die Einheimischen etwa die Niederlage der Israeliten gegen Amalekiter und Kanaaniter bei Horma[1]) darstellt, und daß der auf den Rat des delphischen Orakels hin geschickte Demonax, der das Land verteilt, und zwar in drei Teile teilt, ein — Josua ist. Dergleichen würde sich allerdings aus unserer biblischen Überlieferung allein nicht erschließen lassen. Aber in der mit dieser verwandten Überlieferung von Herakles, Hyllus und Oxylus stellt Oxylus ohne Frage einen Josua dar, Oxylus, der durch das delphische Orakel zum neuen Anführer bestimmt ist, in den Peloponnes eindringt und das Land in drei Teile teilt[2]). Und dessen Vorgänger Hyllus, Sohn des Herakles, erlitt eine Niederlage durch die Peloponnesier, die wir mit der der Israeliten bei Horma zusammenstellen müssen. Und vorher hat dieser mit den Athenern zusammen den Eurystheus besiegt, und in diesem Siege müssen wir ein Echo der Schilfmeer-Katastrophe erkennen[2]). Allein über das genaue Verhältnis dieser

1) 4 Mos. 14,40 f. 2) U. unter „Herakles“.

Sagen zur Battos-Sage wird man sich gleichwohl noch kein endgültiges Urteil erlauben dürfen.

Bemerkenswert ist nun, daß die zwei Versionen, die therische und die cyrenische, nicht nur einander ergänzen, sondern auch in erheblicher Weise auseinandergehen. Vor allem ist ihr erster Battos, der Gründer der Kolonie, in der Jakob-Joseph-Sage, wie wir sie kennen, nicht gleichartig vertreten. In der therischen Überlieferung ist er einer der Brüder Josephs, in der cyrenischen ein Sohn Josephs. Aber unsere biblischen Überlieferungen allein reichen wohl völlig aus, um deren gemeinsamen Ursprung verständlich zu machen, die Erzählungen nämlich von 1. den Reisen der Brüder Josephs nach Ägypten, 2. von Joseph nach Ägypten und in Ägypten, und 3. von der Ansiedelung der Brüder (und des Vaters) Josephs in Ägypten durch Joseph[1]).

Indem nun Joseph der eigentliche Herr in Ägypten ist und so auch über seine Brüder herrscht, ist Battos, das Haupt der Kolonisten, immerhin auch mit Joseph vergleichbar. Das aber läßt uns aufhorchen. Denn in dem ägyptischen Brüder-Märchen, einem Joseph-Märchen, fanden wir einen „*Bata*" = Joseph. Und dieser „*Bata*" wird schließlich König von Ägypten (o. S. 68 ff.). Nur ein scheinbarer Namens-Anklang? Oder steckt mehr dahinter?? Indes, wie vorsichtig man hier sein muß, wo doch schließlich der Battos dem „*Bata*" nicht so glatt entspricht, lehrt ein anderes merkwürdiges Zusammentreffen: Wir sprachen die Möglichkeit aus, daß ein Sieg der Ansiedler in der Cyrenaïca über die Ägypter der Schilfmeer-Katastrophe der Ägypter in der Moses-Sage entspreche. Jener Sieg ward aber unter einem zweiten Battos erfochten, dessen Namen man Herodot IV, 155 zufolge nach dem Griechischen auf einen Sprachfehler eines Namenträgers zurückführte; der diesem Battos vielleicht entsprechende Moses hatte jedoch eine „schwere Zunge"[2]).

Wie bei der Besprechung der Apollonius-Sage mußte bei der Battos-Sage die Frage aufsteigen, ob wir es mit

1) 1 Mos. 47,11. 2) 2 Mos. 4,10.

einer aus unserer biblischen Joseph-Sage geflossenen Überlieferung zu tun haben oder mit einer Schwester-Sage. Sollte die Figur des Demonax in der Tat eine Oxylus-Gestalt sein, die, weil zum Herakles-Kreise gehörig, nicht einfach unser Josua ist, dann wäre auch Demonax nicht ein Abbild unseres Josua, und damit auch die Battos-Sage nicht geradeswegs auf unsere Jakob-Joseph-Sage zurückzuführen. Indes auch hier sei nicht zu früh ein bestimmter Schluß gewagt.

Die Battos-Sage, eine mit der Geschichte des Apollonius von Tyrus (o. S. 277 ff.) näher verwandte Sage, enthält, im Gegensatz zu dieser (o. S. 282 ff.), keinerlei gerade der Odyssee nahe stehende Stücke. Daraus scheint nunmehr entscheidend geschlossen werden zu dürfen, daß diese Stücke mit der übrigen Apollonius-Sage keine organische Einheit bilden, sondern als fremde Bestandteile unserer homerischen Odyssee entstammen. S. hierzu S. 287 f.

Die Battos-Sage ist die Gründungs-Sage für die griechische Kolonie in der Cyrenaïca, wie die Jakob-Joseph-Sage die Siedelungs-Sage für die Israeliten in Ägypten. Und noch unter dem ersten Battos wird doch wohl die Kolonie Apollonia gegründet. Nun ist aber auch die Apollonius-Sage eine Jakob-Joseph-Sage, und Apollonius kommt schließlich nach der Cyrenaïca zurück und stirbt dort allem Anscheine nach als ein Jakob, der nach Ägypten wandert und dort stirbt (S. 281). Müßte da nicht ein merkwürdiger Zufall obwalten, wenn dieser Apollonius seinen Namen nicht ebenso von der cyrenischen Stadt Apollonia hätte, wie der Name des Königs Antiochus in seiner Sage mit dem von dessen Stadt Antiochia (o. S. 277) zusammenhängt, und wenn nicht er, Apollonius, der Heros eponymus der Stadt Apollonia wäre als ihr ursprünglicher vermeintlicher Gründer?

Und so wären Battos- und Apollonius-Sage, Töchter einer Mutter und Schwester-Sagen, Varianten einer Gründungs-Sage für die Cyrenaïca und speziell die Stadt Apollonia.

Anhang.

Heliodors Aethiopica[1]) und Joseph-Sagen.

Oben konnte nachgewiesen werden, daß es so oder so eine Jakob-Joseph-Sage ist, welche die Basis des spätgriechischen Apollonius-Romans und ebenso der Battos-Sage bildet. Und nun gilt dasselbe von Heliodors Roman Aethiopica. In diesem bestimmt aber offenbar und ohne Zweifel unsere biblische Jakob-Joseph-, und dabei im wesentlichen unsere Joseph-Geschichte den Verlauf der Hauptlinie: Chariclea, eheliche Tochter des Äthiopen-Königs Hydaspes, von wunderbarer Schönheit, wird von ihrer Mutter ausgesetzt, weil diese fürchtet, die Tochter könne für einen Bastard erklärt werden. Infolge eines „Sich-versehens" an dem Bilde einer nackten Andromeda ist nämlich Chariclea mit weißer Haut geboren. Das Kind wird gefunden, zuerst von einem Hirten betreut, und gelangt dann unter die Obhut eines delphischen Priesters, Charicles mit Namen, dem sie in Ägypten übergeben wird, und der mit ihr nach Griechenland zurückkehrt. Als Chariclea zur Jungfrau erblüht ist, sehen sie und ein wunderschöner Jüngling namens Theagenes einander, verlieben sich ineinander und entfliehen dem Pflegevater der Chariclea. Sie geraten dann in die Gefangenschaft von Seeräubern und mit ihnen nach Ägypten. Nach einer verwirrenden Menge von Räuber-Geschichten fallen sie schließlich in die Hände der Gattin eines persischen Statthalters in Ägypten, der auf einem Kriegszuge gegen den Äthiopen-König Hydaspes abwesend ist. Diese Frau, namens Arsace, wird von glühender Leidenschaft

1) S. die Übersetzung des Romans durch GÖTTLING unter dem Titel *Theagenes und Charicleia*, 1822.

für den schönen Theagenes erfaßt; aber er versteht sich, trotz aller ihrer Versuche, ihn zu gewinnen, nicht zu einem Ehebruch. Schließlich läßt sie ihn, nachdem sie ihn zu ihrem Mundschenk gemacht, sogar in Bande legen und hartherzig peinigen, aber ohne Erfolg. Der Statthalter erfährt von der Leidenschaft seiner Frau und läßt Theagenes und Chariclea nach Theben holen, wo er zu der Zeit sein Quartier hat. Unterwegs erreicht sie die Nachricht, daß Arsace Hand an sich selbst gelegt hat. Auf der Weiterreise, nach Syene, wohin sich der Statthalter mittlerweile begeben hat und wo er von dem Äthiopen-König hart bedrängt wird, geraten die beiden in die Gefangenschaft der Äthiopen. Der Krieg geht für diese siegreich aus, ein Siegesfest wird gefeiert; Theagenes und seine Braut werden vor den König geführt und sollen dann zum Dank für den Sieg geopfert werden. Da enthüllt Chariclea das Geheimnis ihrer Abstammung; freudige Begrüßung von Eltern und Tochter; es gelingt, den König davon zu überzeugen, daß die Götter nicht auf der Opferung der beiden beständen, und beiden wird nun ein Priesteramt übertragen. Und zu guter Letzt langt noch der griechische Pflegevater der Chariclea an, der auf der Suche nach seiner Pflegetochter in der Welt umhergeirrt ist.

So weit die Geschichte von Theagenes und Chariclea. Unter den Nebengeschichten befinden sich zwei Seitenstücke zu der Arsace-Theagenes-Episode. Arsace erglüht in heißer Liebe für den Oberpriester in Memphis, Thyamis, der aber völlig arglos bleibt, von seinem eifersüchtigen Bruder Petosiris gleichwohl beim Statthalter unlauterer Beziehungen zu dessen Gattin bezichtigt und nun geächtet wird. Und das andere Seitenstück: In Ägypten treffen Theagenes und Chariclea auf den Griechen Cnemon. Dieser hatte eine Stiefmutter, die sich in Liebesleidenschaft für ihn verzehrte, aber ohne Gehör zu finden, und ihn nun bei ihrem Gatten verleumdete. Durch Intrigen kam es schließlich zu einem Auftritt, der Cnemons Verbannung zur Folge hatte. So war er nach Ägypten gekommen. Seine Stiefmutter aber endete durch Selbstmord.

Der Schauplatz des Romans ist in der Hauptsache Ägypten. In Ägypten vor allem spielt aber auch die Joseph-Geschichte: Der schöne Joseph wird verkauft und aus seiner Heimat in Palästina nach Ägypten gebracht, wie der schöne Theagenes aus seiner Heimat in Griechenland. Dort ist er Sklave eines hohen Beamten; dessen Frau wirft ihr Auge auf ihn, er widersteht ihr jedoch, wird ins Gefängnis geworfen, aber dann aus dem Gefängnis befreit und in hohe Würden eingesetzt. Danach kommt sein Vater nach Ägypten und sieht seinen totgeglaubten Sohn wieder. Daß die Geschichte des Theagenes in ihrem Hauptverlauf diese biblische Joseph-Geschichte ist, bedarf doch wohl keines Für- und- wider. Und daß darum auch die gleichfalls in Ägypten spielende Arsace-Thyamis-Episode eine Joseph-Geschichte ist, natürlich ebensowenig. Zu der ägyptischen Joseph-Geschichte kommt übrigens in der Theagenes-Chariclea-Geschichte wohl noch ein Motiv aus einer anderen alttestamentlichen Geschichte mit Ägypten als Schauplatz hinzu, nämlich die Aussetzung der Chariclea in Äthiopien. Denn daß wir unter den obwaltenden Umständen an der Annahme einer Entlehnung gerade aus der Moses-Sage kaum vorbeikommen, dürfte doch selbstredend sein. Was aber die dritte Potiphar-Geschichte anlangt, die mit Cnemon und seiner Stiefmutter in Griechenland, so dürfte es wohl selbstverständlich sein, daß das nichts anderes ist als die in Griechenland spielende Potiphar-Geschichte von Phaedra und ihrem Stiefsohne Hippolytus. Einem etwaigen hyperkritischen Zweifel daran müßte doch wohl ein Ende machen, daß sich beide Stiefmütter, die des Cnemon ebenso wie die des Hippolytus, selbst ums Leben bringen[1]). Diesen Selbstmord hat dann Heliodor auch auf die Arsace übertragen.

---

1) Zu dem Selbstmord der Verleumderin vgl. in der Peleus-Astydamia-Geschichte, daß Astydamia, nachdem sie vergeblich den Peleus zum Ehebruch mit ihr zu überreden versucht hat, ihn bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs bezichtigt und seiner, des Peleus, Gattin fälschlicherweise mitteilt, er wolle eine andere heiraten, und Peleus' Gattin nun Selbstmord begeht (Apollodorus, Bibliotheca, III, 13, 3,1 f.).

Und so hat Heliodor seinem Roman zugrunde gelegt unsere biblische Joseph-Potiphar-Geschichte, in ihn hinein gearbeitet als Episode eine zweite biblische Joseph-Potiphar-Geschichte und ihn bereichert um eine Hippolytus-Phaedra-Geschichte, die wiederum einer israelitischen, aber vor- oder nebenbiblischen Joseph-Potiphar-Geschichte entstammt![1]). Vgl. u. unter „Bueve".

---

1) S. u. unter „Theseus".

V.

Die Jason- und die Vor-Jason-Sage.

a.

Die Argonauten-Fahrt usw.[1]) und eine Moses- sowie eine Jakob-Sage.

In einem außerordentlich nahen Verwandtschaftsverhältnis zu der Odyssee-Sage steht ein Teil der Argonauten-Sage, ein Tatbestand, der gewiß zum Teil längst bekannt, aber in seinem ganzen Umfange doch noch nicht erkannt ist. Wiederum wird eine Tabelle das Gesagte alsbald verdeutlichen[2]):

Odyssee[3]).

Odysseus und Gefährten von ihm kommen zu der Behausung des Schaf- und Ziegenherden-Besitzers Polyphem, des Sohnes des Poseidon und der Nymphe Thoosa. Polyphem wird geblendet. Die anderen Cyclopen kommen heran, aber zerstreuen sich dann wieder. Odysseus und seine Gefährten treiben zahlreiche Schafe des Polyphem weg.

Argonauten-Fahrt[4]).

Jason und seine Gefährten kommen zu der Behausung des Bebrycers Amycus[5]), eines Rinder- und Schafherden-Besitzers, des Sohnes des Poseidon und der Nymphe Melia. Amycus wird von Polydeuces im Faustkampf besiegt und getötet. Die anderen Bebrycer kommen heran, aber werden zersprengt. Jason und seine Gefährten treiben zahlreiche Schafe des Amycus weg.

---

1) S. Apollodorus, Bibliotheca I, 9, 17 ff., und Apollonius Rhodius, Argonautica I, 608 ff.

2) S. bereits m. o. S. 176 genannten *Leitsätze* usw., S. 14 f.

3) Odyssee IX, 105 ff.; VI, 1 ff.

4) In der Argonauten-Sage ist die Reihenfolge der Episoden z. T. eine andere als die der entsprechenden Episoden in der Odyssee: Das Amycus-Abenteuer folgt auf das mit dem Könige Cyzicus und das mit

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 301.

Odysseus, vom Herrn der Winde, Aeolus, gastlich aufgenommen, erzählt ihm von seinen Erlebnissen, fährt ab und wird, als er schläft, von den Winden wieder zu ihm zurückgetrieben, dann zornig von ihm empfangen und ausgewiesen.

Jason, vom Könige Cyzicus gastlich aufgenommen, erzählt ihm (mit seinen Gefährten), von seinen Erlebnissen, fährt ab und wird durch Gegenwind bei Nacht wieder zurückgetrieben. Kampf mit Cyzicus und seinen Dolionen.

Zum Lande der riesigen Laestrygonen, die Giganten gleichen, mit Hafen mit engem Eingang. Umschau vom Berge oberhalb der Laestrygonen-Stadt. Artacische Quelle bei der Stadt. Die Laestrygonen werfen Steine auf die 11 Schiffe im Hafen, durch dessen Eingang diese nicht rasch genug herauskommen können; aber Odysseus entkommt mit seinem außerhalb des Hafens verankert gewesenen Schiffe.

In der Nähe der Stadt des Cyzicus die Gegeneis. Diese versperren den Eingang des Hafens, in dem die Argo ankert, mit Steinen. Umschau der Argonauten von einem Berge bei Cyzicus. Artacische Quelle bei Cyzicus. Die Gegeneis werfen Steine auf die Argo. Aber die Argonauten strecken sie nieder und kommen glücklich davon.

Später Odysseus zu dem Schatten des blinden Sehers Tiresias. Opfer für die Götter, Schatten kommen heran, um Odysseus' Totenspende zu genießen, aber Odysseus hält sie mit gezücktem Schwerte davon ab, bis Tiresias davon genossen hat. Nun erscheint Tiresias' Schatten und kündet dem Odysseus, wie er glücklich sein Ziel, die Heimat, erreichen könne. Danach kündet ihm Circe, auf welchem Wege er heimkehren werde, indem er nämlich zuerst zu den Sirenen gelangen, danach die Wahl zwischen Plankten und Scylla-Charybdis-Straße haben und weiter zur Insel Thrinacia kommen werde.

Später Jason zu dem blinden Seher Phineus. Geflügelte Wesen, Harpyien[1]), rauben dem Phineus andauernd die vorgesetzte Nahrung, bis Zetes und Calaïs, Gefährten des Jason, sie mit gezücktem Schwerte verjagen. Opfer für die Götter. Danach kündet Phineus, auf welchem Wege die Argonauten ihr Ziel erreichen und wie sie erproben sollen, ob sie durch die Symplegaden hindurchgelangen können.

---

den Gegeneis, und dieses ist in das Cyzicus-Abenteuer hineingestellt, fehlt übrigens bei Apollodor.

5) Ein Amycus wird von Ovid, Metamorphosen XII, 245 als ein Centaur genannt.

---

1) Diese Harpyien also Gegenstücke zu den Schatten bei Homer und somit Reste einer Nekyia.

Odysseus durch die enge Scylla-Charybdis-Straße hindurch unter Vermeidung der Plankten.	Jason durch die (enge Bosporus-Straße und die) sich immer wieder verengende Symplegaden-Straße hindurch.

Hierzu aber unten S. 305 ff.

Gastliche Aufnahme beim Phäaken-Könige Alcinous; Erzählung der Abenteuer des Odysseus. Die Cyclopen waren Feinde der Phäaken[1]) (s. o. S. 300).	Gastliche Aufnahme beim Mariandynen-Könige Lycus; Erzählung der Abenteuer der Argonauten. Die Bebrycer sind Feinde der Mariandynen (s. o. S. 300).

Es folgt noch vor der Ankunft der Argonauten in Colchis nach Apollonius Rhodius das Abenteuer der Argonauten mit den stymphalischen Vögeln (II, 1032 ff.), das aber Apollodor nicht hat, und zu dem wir wenigstens in der Odyssee keine Parallele kennen, die uns über seinen Ursprung aufklären könnte. Ob es einfach in dem Abenteuer des Herakles mit den stymphalischen Vögeln wurzelt, bleibt mir verborgen.

Nachdem wir oben die Abenteuer des Odysseus auf die alttestamentlichen Sagen von Moses und von Jakob in vor- oder neben-biblischer Gestalt zurückgeführt haben und weiter auf das babylonische *Gilgamesch*-Epos (o. S. 176 ff.), und nachdem uns die „Südsee-Odyssee" eine vollständige Entlastung dafür gebracht hat (o. S. 232 f.), ist es lediglich selbstverständlich, daß die der Odyssee nahestehende Argonauten-Sage, soweit bis jetzt berücksichtigt, ebenso eine Moses-Jakob-Sage und ebenso auf das *Gilgamesch*-Epos zurückzuführen ist. Fragen wir nach deren genauem Verhältnis zur Odyssee, so ist alsbald zu sagen, daß es enger ist als das irgendeiner griechischen größeren Sage zu irgendeiner anderen, so genau, daß man zunächst auf den Gedanken kommen könnte, die Argonauten-Fahrt auf unsere Odyssee zurückzuführen und als eine Entwicklung daraus, natürlich mit Verkürzungen und Erweiterungen, zu betrachten. Ein solcher Gedanke wäre aber nur dann berechtigt, wenn die Argonauten-Fahrt restlos so aufgefaßt werden könnte, trotz desjenigen, was sie von der Odyssee nicht hat, und mit dem, was

1) Odyssee VI, 5 f.

sie mehr als diese hat. Daß nun der Argonauten-Sage eine ganze Reihe von Episoden oder Episoden-Stücken der Odyssee fehlt, so das ganze Ciconen-, Lotophagen-, Circe-, Sirenen-Abenteuer u. s. w., oder die Höhlen-Episode im Polyphem-Abenteuer u. s. w., das beweist natürlich nichts gegen eine Ableitung der Argonauten-Fahrt von unserer Odyssee. All dies kann eben einfach unterdrückt worden und verloren gegangen sein. Anders aber stände es, wenn etwa die Argonauten-Sage Stücke enthielte, die wir als alten ursprünglichen Bestand ansehen müßten, zu denen aber die Odyssee entweder überhaupt keine Gegenstücke aufwiese oder doch nur in einer solchen Gestalt, daß sich das in der Argonauten-Sage Entsprechende nicht als eine Ableitung daraus begreifen ließe. Solche Stücke gibt es aber dem Anscheine nach in der Argonauten-Sage: 1. Das erste Abenteuer der Argonauten ist das mit den Lemnierinnen[1]): Jasons Leute und er selbst lassen sich mit den Lemnierinnen und ihrer Königin ein, die ihre Männer ermordet haben. Wenn wir bedenken, daß Odyssee I sogut wie Odyssee II ursprünglich *Gilgamesch*-Sagen sind (o. S. 176 ff.), und daß die nächsten Abenteuer der Argonauten nach dem Lemnos-Abenteuer, die mit dem Könige Cyzicus, den Gegeneis und dem Bebrycer Amycus, den Abenteuern mit Aeolus, den Laestrygonen und den Cyclopen in der Odyssee entsprechen, diese zwei Riesen-Abenteuer aber auf das Skorpionriesen-Abenteuer im *Gilgamesch*-Epos zurückgehen (o. S. 198 und 205), so müssen wir bei dem dem Gegeneis-Abenteuer vorhergehenden Abenteuer mit den Lemnierinnen und deren Königin an das Abenteuer *Gilgameschs* mit der *Ischtar* vor dem Skorpionriesen-Abenteuer denken, somit in dem Lemnos-Abenteuer ein *Gilgamesch*-Abenteuer an alter Stelle vermuten. Denn, wie die Lemnierinnen mit ihrer Königin ihre Männer getötet haben, so hat ja *Ischtar* die früher von ihr Geliebten ins Verderben gestürzt, ehe sie *Gilgamesch*

1) Apollodorus, l. c., I, 9,17; Apollonius Rhodius, l. c., I, 608 ff. Freilich bringt es Pindar in der 4. pythischen Ode (Vers. 251 ff.) am Ende der Argonauten-Fahrt, hinter dem Triton-Abenteuer (u. S. 316 f.).

um seine Liebe bittet. Für die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode hat aber die Odyssee I, dazu an anderer, neuer Stelle, eine Episode, die Circe-Episode (o. S. 197 f.), aus der sich nimmermehr das Lemnos-Abenteuer entwickelt haben kann. Somit erweist dieses dem Anscheine nach, wie durch seinen Inhalt, so durch seine Stelle innerhalb der Gesamt-Sage, eine Unabhängigkeit der Argonauten-Fahrt von unserer Odyssee. Und wenn andererseits das Circe-Abenteuer ein Gegenstück vor allem zur Heirat Mosis mit der Kuschitin sein soll (o. S. 211 f.), so ist das Lemnos-Abenteuer durchaus ebenso gut ein Gegenstück dazu, als ein Abenteuer nämlich eines *Gilgamesch*, der, auffallenderweise und gegen das babylonische Epos, die Liebe einer *Ischtar* genießt und dadurch nebenbei nicht ins Unglück gerät! Das Lemnos-Abenteuer befürwortet also eine Unabhängigkeit der Argonauten-Sage von unserer Odyssee.

2. Erwähnenswert ist weiter das Folgende: Im *Gilgamesch*-Epos verläuft die Begegnung mit den grausigen Skorpion-Riesen ohne gefährliche Verwicklungen: *Gilgamesch* kommt mit völlig heiler Haut davon, ja der männliche Skorpion-Riese hilft dem *Gilgamesch* auf den Weg. Im alten Testament, in der Moses-Sage, dafür eine bloße Erwähnung der Riesen in Hebron und ein siegreicher Kampf mit dem Riesen Og. In der Odyssee eine höchst unglückliche Begegnung mit dem Riesen Polyphem und eine noch unglücklichere mit den laestrygonischen Riesen, vielleicht auch infolge einer Verknüpfung mit einer anderen Episode der Moses-*Gilgamesch*-Sage (o. S. 213 ff.) In der Argonauten-Sage verläuft aber sowohl die Begegnung mit den den Cyclopen entsprechenden Bebrycern wie die mit den Gegeneis, die den Laestrygonen entsprechen, glücklich für die Argonauten. Somit steht die Argonauten-Sage jedenfalls dem äußeren Anscheine nach der Moses-Sage — und dem babylonischen Epos — näher als unserer Odyssee, erweist somit anscheinend ihre Unabhängigkeit von dieser.

3. Wir haben o. S. 209 ff. von der Möglichkeit gesprochen, daß Elpenor, dessen Schatten dem Odysseus erscheint, ur-

sprünglich zu Odyssee II gehört hat, und daß diesem Elpenor in der Argonauten-Sage Sthenelos entspricht, dessen Geist sich den Argonauten zeigt. Die Sthenelos-Episode gehört aber zu dem Teile der Argonauten-Fahrt, der der Odyssee II entspricht. Ist somit Sthenelos wirklich eine Seiten-Figur zu Elpenor in Odyssee I, dann zeigt unsere Argonauten-Sage abermals eine ältere, ursprünglichere Gestalt als unsere Odyssee, geht somit nicht auf sie zurück.

4. Mit dem Bewußtsein, eine sehr verwickelte Frage anzuschneiden, treten wir in die nachfolgende Erörterung ein. Hinter der Nekyia mit den Weisungen und Offenbarungen des blinden Sehers Tiresias und vor dem Phäaken-Abenteuer hat die Odyssee zwei Durchfahrten durch die enge Scylla-Charybdis-Straße, von denen die erste dem Anscheine nach sekundär, jedenfalls ohne jede Vorlage im *Gilgamesch*-Epos ist (o. S. 196 u. 240 f.). Hinter den entsprechenden Weisungen des blinden Sehers Phineus aber und vor der andererseits entsprechenden Mariandynen-Episode bietet die Argonauten-Sage die enge Symplegaden-Straße, die scheinbar jener Straße in der Odyssee entspricht: Odysseus muß, einmal in die Scylla-Charybdis-Straße hineingetrieben, über einen Strudel hinweg und kommt nach gerettetem Kiel und Mast heil durch die Straße hindurch (o. S. 178); Jason aber muß andererseits, nachdem er in die Bosporus-Straße hineingefahren ist, noch durch die Symplegaden-Straße, die Straße mit den „Klapp-Felsen“, hindurch und gelangt glücklich mit nur leicht beschädigtem Schiffe heraus. Die Scylla-Charybdis-Straße, mit dem Strudel, der ja übrigens schon vor-homerisch ist (o. S. 236 f.; 244), soll nun dem finsteren Berg-Tore entsprechen, durch das *Gilgamesch* nach dem Zusammentreffen mit den Skorpion-Riesen hindurch muß (o. S. 178). Es ist aber klar, daß die enge Symplegaden-Straße, ohne Strudel, rein äußerlich betrachtet, dem babylonischen Berg-Tore näher steht, als der Strudel oder die Straße mit dem Strudel bei Homer. Somit ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß das Symplegaden-Abenteuer aus einer Durchfahrt durch die Scylla-

Charybdis-Straße umgebildet, sondern wahrscheinlicher, daß es, falls ein Gegenstück dazu, unabhängig davon ist. Und demnach hätten wir hier scheinbar einen weiteren Beweis dafür, daß die Argonauten-Fahrt nicht aus unserer Odyssee abgeleitet werden kann. Allein dies doch zunächst nur unter der Voraussetzung, daß eben die Symplegaden-Straße der Scylla-Charybdis-Straße entspricht!

Nun hat man aber längst zu den Symplegaden die Plankten der Odyssee als eine Parallele gestellt, und natürlich ohne jeden Zweifel mit Recht. Und somit kämen als eine Parallele zu den Symplegaden zwei Lokalitäten der Odyssee in Betracht. Wenn es dann unmöglich sein sollte, die Plankten der Odyssee als eine Entlehnung aus der Argonauten-Sage nachzuweisen, so scheint es vorderhand gegeben, auf die Annahme einer Parallelität zwischen Symplegaden und Scylla-Charybdis-Straße, mit Strudel, ganz zu verzichten. Um so mehr, als diese in der Argonauten-Sage in anderer Weise als durch die Symplegaden wenigstens vertreten sein könnte, nämlich durch die enge Bosporus-Straße, die übrigens von Apollonius Rhodius „strudelreich" genannt wird[1]). Diese wird freilich vor der Phineus-Episode passiert, die Scylla-Charybdis-Straße aber hinter der entsprechenden Tiresias-Episode. Allein diese Inkongruenz kann ja sehr wohl etwa in der besonderen Lokalisierung der Argonauten-Abenteuer ihren Grund haben. Wäre nun aber der enge Bosporus in der Argonauten-Sage ein Vertreter der Scylla-Charybdis-Straße in der Odyssee und damit des Berg-Tores im *Gilgamesch*-Epos, so spräche wohl abermals etwas für eine Unabhängigkeit der Argonauten-Fahrt von der Odyssee. Und andererseits ließe sich auch aus der Identität von Plankten und Symplegaden, vorausgesetzt, daß jene zum ursprünglichen Bestande der Odyssee gehörten, etwas für das Verhältnis zwischen beiden Sagen gewinnen: Denn die Unähnlichkeit zwischen Symplegaden und Plankten ist bei aller Ähnlichkeit zwischen ihnen so groß, daß eine Entlehnung der Symplegaden

1) II, 168.

aus den Plankten der Odyssee nur behauptet werden könnte unter gleichzeitiger Annahme einer starken Weiterbildung durch den oder die Entlehner: Die Odyssee kennt ja z. B. überhaupt kein Plankten-Abenteuer, wie die Argonauten-Sage ein Symplegaden-Abenteuer. Vgl. u. S. 307 f. Somit auch hier wieder wenigstens kein Grund zur Annahme einer Abhängigkeit der Argonauten-Fahrt von der Odyssee.

Was übrigens die Frage der Boden- oder Nicht-Bodenständigkeit der Plankten in der Odyssee betrifft, so ist es dafür doch sehr wichtig, daß nicht nur der Odysseus unserer Odyssee kein Abenteuer bei ihnen erlebt, sondern auch kein Held der „Südsee-Odyssee", auch *Longa-Poa* nicht, ja, daß sie auch in seiner Sage überhaupt nicht erwähnt werden (o. S. 260). Das könnte doch für eine Entlehnung der Plankten aus den Symplegaden angeführt werden. Und damit stiege die ursprüngliche Identität der Symplegaden mit der Scylla-Charybdis-Straße im Kurse und damit wieder die Möglichkeit, auch mit den Symplegaden eine Unabhängigkeit der Argonauten-Fahrt von der Odyssee festzustellen. Odyssee XII, 69 ff. lasse ich hier nur deshalb unberücksichtigt, weil uns das noch weiter in Erörterungen hineinführen würde, die doch nur mit bloßen Möglichkeiten enden müßten.

So weit gelangt, dürften wir eigentlich nicht mehr der Frage ausweichen, woher denn nun die „Klapp-Felsen", woher die Taube in der Argonauten-Sage, die Tauben in der Odyssee stammen. Aber angesichts der nicht gesicherten Möglichkeit, die Frage wirklich zu erledigen, verzichten wir hier auf ihre Erörterung, indem wir hoffen, in einem späteren Bande darauf zurückzukommen. Doch sei hier schon als Analogie auf die Taube in der Sintflut-Geschichte verwiesen, in der griechischen ebenso gut wie in der israelitischen und babylonischen, und dabei in einer griechischen, die zur Vorgeschichte gerade der Jason-Sage gehört (u. S. 326). Und diese Taube wird man, wenigstens mit aller Zurückhaltung, deshalb heranziehen dürfen, weil die Durchfahrt durch die Symplegaden in etwas an den Durchzug durch das gestaute

und wieder zurückflutende Schilfmeer der Schilfmeer-Katastrophe erinnert, die nach Band I, S. 144 ff. ein Absenker der babylonischen Sintflut ist[1]). Über die Tauben der Plankten mit Ambrosia für Zeus ebenfalls in einem späteren Bande, in dem wir über „Klapp-Felsen“ und durch sie geschütztes Lebenswasser[2]) u. dergl. zu sprechen haben werden.

Mit dem Vorstehenden scheint das Wesentlichste über das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen den beiden griechischen Sagen vorgebracht zu sein; und als Schlußergebnis scheint zu bleiben, daß die Argonauten-Fahrt nicht etwa aus unserer homerischen Odyssee abgeleitet werden kann. Dabei möchte ich aber keineswegs leugnen, daß etwa unsere Odyssee auf den in Rede stehenden Teil der Argonauten-Sage abgefärbt haben könnte. Wie weit das jedoch stattgefunden hätte, läßt sich vorläufig nicht nachweisen. Doch vgl. u. S. 341. Ob mit unserer Frage die Tatsache verknüpft werden darf, daß die Schauplätze der Argonauten-Fahrt dem Anscheine nach denen der Odyssee gegenüber weniger ursprünglich sind[3]), bleibt abzuwarten.

Wir müßten den Vorwurf mangelnder Umsicht über uns ergehen lassen, wollten wir nicht erwähnen, daß die „Südsee-Odyssee“ auch noch weiter notwendigerweise als Zeugin in unserer Sache gehört werden muß (vgl. 249 f.). Die Südsee-Odyssee, und ebenso die damit nahe verwandte Sindbad-Sage, bietet uns eine Odyssee mit der Reihenfolge Jakob-Sage — Moses-Sage, offenbar als die ältere Reihenfolge (o. S. 249 f. und S. 271). Unsere Odyssee und unsere Argonauten-Sage haben aber die beiden Sagen gleichermaßen in der späteren Folge: Moses-Sage — Jakob-Sage. Die beiden Sagen haben sich also anscheinend erst differenziert, nachdem die gemeinsame Vorlage diese Umstellung vollzogen hatte. Die „Südsee-Odyssee“, d. h. eine ihr besonders nahestehende, uns aber unbekannte Sage ohne diese Umstellung, müßte somit als eine Gestalt der Sage betrachtet

1) Zur Sintflut u. S. 181 ff.

2) S. Märchen wie Nr. 11 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR oder Nr. 58 der *Neugriechischen Märchen* von KRETSCHMER.

3) S. u. unter „Schauplätze“.

werden können, aus der sich unsere Odyssee und unsere Argonauten-Sage entwickelt hätte. Nun hat aber die Argonauten-Sage dem Anscheine nach für das Circe-Abenteuer an neuer Stelle (S. 197 ff.) das Lemnos-Abenteuer noch an alter Stelle, die „Südsee-Odysee“ aber das Circe-Abenteuer bereits an neuer Stelle (o. S. 245 f.). Folglich kann sich, so sieht es aus, die Argonauten-Sage doch nicht aus einer der „Südsee-Odyssee“ näherstehenden Sage entwickelt haben. Vielmehr hätte sich die Argonauten-Sage, im Unterschiede von unserer Odyssee, aus einer Vor-Form einer Südsee-Odyssee herausgebildet. Das aber schiene eine zweimalige Umstellung von Jakob- und Moses-Sage, eine für eine Sage mit der Circe-Episode an neuer, und eine für eine Parallelsage mit der Lemnos-Episode an alter Stelle zu erweisen. Eine solche gleichartige, jeweilig selbständige und unabhängige Umstellung in zwei mit einander nahe verwandten Sagen wäre aber doch höchst unwahrscheinlich. Und somit steigt der Gedanke auf, daß hier irgend etwas einer Modifikation bedarf. Allein es liegt gar kein Grund vor zu der Annahme, daß die eine Umstellung gerade unabhängig von der anderen erfolgt ist. Eine Kontamination könnte sie von der einen auf die andere Sage übertragen haben. Oder auch könnte etwa das Lemnos-Abenteuer durch eine Kontamination aus einer Sage mit oder ohne Umstellung in die Argonauten-Sage mit Umstellung aufgenommen worden sein, während sie das Circe-Abenteuer eingebüßt hätte.

Ähnliche Erwägungen ließen sich über Elpenor, jetzt in Odyssee I, aber vielleicht aus Odyssee II, || einem *Enkidu* in einer Odyssee II innerhalb der Südsee-Odyssee und || Sthenelos in Teil II der Argonauten-Fahrt, vorbringen. Aber wir müssen uns hier mit einem bloßen Hinweise darauf begnügen. Und ebenso muß hier genügen ein bloßer Hinweis auf die bedauerliche Tatsache, daß wir mit unseren obigen Ausführungen überhaupt noch nicht am Ende sind, daß wir recht wohl wissen, daß manches eine gründlichere Besprechung erfordert, und daß manches Wichtige unbesprochen geblieben ist, weil bei einer Erörterung nichts

Rechtes herausgekommen wäre, und wenn sie sich auch im Weltraum verloren hätte. Und überhaupt scheint mir durch das Vorstehende die knifflige Frage nach dem Verhältnis von Argonauten-Fahrt und Odyssee zu einander noch nicht völlig endgiltig entschieden zu sein. So scheint es mir genügen zu müssen, Tatsachen aufgewiesen zu haben, die für eine endgiltige Entscheidung darüber wichtig sind.

---

[1])In Aea in Colchis angekommen, verlangt Jason von Aeetes das goldene Vließ, und dieser verspricht es ihm für den Fall, daß er zwei erzhufige, feuerschnaubende Stiere anschirre, mit ihnen pflüge und in die Furchen Drachenzähne säe. Medea, die Tochter des Aeetes, sagt dem Jason ihre Hilfe zu, verlangt aber dafür, daß er sie zur Gattin nähme. Das schwört er ihr zu, und mit ihrer Hilfe bezwingt er nun die Stiere. Aus den gesäten Drachenzähnen sprossen bewaffnete Männer hervor, Jason wirft Steine unter sie, sie geraten wegen der Steine mit einander in Streit, und Jason mäht die Kämpfenden mit dem Schwerte nieder. Medea hilft dann dem Jason auch das Vließ rauben, indem sie den Drachen einschläfert, und entflieht schließlich mit ihm und ihrem kleinen[2]) Bruder Absyrtus (Apsyrtos) auf der Argo. Aeetes verfolgt die Fliehenden. Da tötet und zerstückelt Medea den Bruder und verstreut die Gliederteile ins Meer, und Aeetes sucht sie zusammen und begräbt sie; so wird er aufgehalten, und die Argonauten entkommen. Eine für die Herleitung der nord-germanischen Hilde-Sage wichtige Überlieferung weiß davon, daß es zwischen Jason und dem

1) Apollodorus, Bibliotheca I, 9, 23, 2 ff.; Apollonius Rhodius, a. a. O., III, 347 ff.

2) S. Gruppe, *Griesch. Mythologie*, S. 575 Anm. 6, gegenüber Apollonius Rhodius III, 246.

verfolgenden Aeetes zu einer Schlacht kam, und daß dann Medea in der Schlacht verwundete Gefährten ihres Entführers und ihn selbst durch Wurzeln [und Kräuter] heilt[1]).

Phrixus hatte sich in Aea seine Gattin Chalciope, Tochter des Aeetes, erworben, Phrixus ein Isaak (u. S. 328); und Isaaks Gattin ist in Haran zu Hause. Chalciope ist die ältere von zwei Schwestern, und die jüngere, Medea, holt sich später Jason, holt sich also seine Gattin in demselben Aea, wo Phrixus seine Gattin fand. Und dann flieht er mit seiner Gattin, nachdem er vorher Arbeiten für seinen Schwiegervater verrichtet hat, und der Schwiegervater verfolgt ihn, aber Jason entkommt glücklich in die Heimat. Wer muß da nicht an Jakob, den Sohn Isaaks, denken, der seine zwei Gattinnen, zwei von zwei Schwestern, in eben dem Haran gewinnt, woher Isaak seine Gattin hat; der bei seinem Schwiegervater arbeitet, nachdem ihm dessen jüngste Tochter, Rahel, versprochen ist, die er aber erst später erhält; der dann mit ihr und deren Schwester flieht, von dem Schwiegervater verfolgt wird, schließlich aber glücklich mit den Gattinnen nach Hause kommt? Und wie uns (o. S. 184 ff.) der kleine, von der phönizischen Sklavin aus Syrie mitgenommene Eumäus an den kleinen Joseph erinnern mußte, mit dem als bisher einzigem Sohne Rahel aus Haran flieht, ebenso tut das der (kleine) Bruder Absyrtus, den Medea auf ihrer Flucht mitnimmt. Die Ähnlichkeit ist groß genug, zu groß, um nicht an eine Verwandtschaft denken zu lassen. Freilich, das Drum-und-dran in Aea sieht im ganzen doch etwas anders als das in Haran aus. Vor allem: in Haran fehlen die feuerschnaubenden Stiere und der Drache bei dem goldenen Vließ von Aea. Allein die Stiere, mit denen Jason pflügt, das Aussäen der Drachenzähne und das Niederhauen der aufgewachsenen bewaffneten Männer, womit er wenigstens in der Hauptsache eine ihm von seinem Schwiegervater aufgetragene Arbeit leistet, sind

1) Diodor IV, 48, 5.

doch immerhin mit dem Dienst Jakobs bei Laban vergleichbar. Was aber den Drachen anlangt, so haben wir vor allem ein chinesisches Märchen, das eben diesen Drachen zeigt und dabei ganz unzweifelhaft einerseits ein Jakob- und andererseits ein Jason-Märchen ist, somit auch die Jason-Sage als eine Jakob-Sage erweist[1]): Ein Sohn aus armer Familie kommt aus der Ferne zu einem Manne im Südwesten von China, dient ihm drei Jahre lang um den Preis seiner schönen Tochter, und nun wird diese ihm zur Ehe gegeben. Nach der Hochzeitsfeier geht sie dem Bräutigam voran in die Kammer, ist dann aber plötzlich aus dem Bett verschwunden. Das wiederholt sich täglich einen Monat hindurch. Die jüngere Schwester gibt ihm einen Rat, wie er durch Zauberei die Braut in der Kammer festhalten könne, und so kommt die Ehe zustande, aber sehr gegen den Willen der Eltern. Diese suchen ihn nun zu verderben. Am Geburtstage der Schwiegermutter Bewirtung

---

1) *Chinesische Volksmärchen* von RICH. WILHELM, Nr. 79. Von den zahllosen zugehörigen Märchen vgl. wegen seiner jetzigen Heimat, Celebes, auch im fernen Osten, das jetzt stark abweichende, doch aber wohl verwandte Märchen Nr. 29 der *Malaiischen Märchen* von HAMBRUCH (*Garuda*-Vogel || Phoenix, Schlange || Drache im chinesischen Märchen). Zu dem Wegwerfen von Broten und Eiern, um den verfolgenden Drachen durch deren Auffressen aufzuhalten, in dem chinesischen Märchen vgl. den zu gleichem Zwecke vor der verfolgenden Schlange ausgestreuten Reis in dem malaiischen Märchen. Aus diesem Reis wird aber ein großer Reis-Hügel, durch den sich die Schlange nicht hindurchfressen kann. Und so bildet ein Märchen wie dieses malaiische anscheinend, oder vielleicht besser : scheinbar, die Brücke zu den Märchen mit der magischen Flucht, auf der der Verfolger durch einen Berg usw., gezaubert durch einen weggeworfenen Gegenstand, aufgehalten wird. Ein solches Märchen ist auch gerade das verwandte indische bei TAWNEY, *Kathá Sarit Ságara*[1], I, 355 ff., in dem der der Schlange oder dem Drachen entsprechende Dämon in der Weise von dem Verfolgten aufgehalten wird. Vgl. zu diesem Märchen o. S. 96 Anm. 1. Leider ist hier kein Raum dazu, uns über die letzten Ursprünge der magischen Flucht mit ihren verschiedenen Arten — Wegwerfen von Gegenständen, die erst aufgesammelt werden oder werden müssen; Wegwerfen von Gegenständen, die zu Hindernissen werden; unkenntlich machende Verwandlungen — zu verbreiten.

mit Wein, Garneolen und Krebsen sowie Nudeln, Fleisch und Pilzen. Die Tochter hat ihrem Manne abgeraten, davon zu essen, er ißt aber doch und bekommt nun fürchterliche Leibschmerzen. Allein sie bringt ihn zum Erbrechen, und aus ihm kommen nun giftige Würmer, Tausendfüßler, Kröten und Kaulquappen hervor. Danach erhält er den Befehl, aus einem Phönix-Nest auf einem hohen Baume die Eier herunterzuholen. Die Frau gibt ihm dafür einen guten Rat. Und als nun (aus dem Vogelnest?) ein brüllender Drache herunterkommt, entgeht er ihm durch eine „magische Flucht", indem er den Drachen gemäß dem Rate seiner Gattin durch hingestreute Brote und Eier aufhält. Nun flieht der junge Mann mit der Frau in seine Heimat, nachdem sie mitgenommen, was an Perlen und Edelsteinen im Hause der Eltern ist. Unterwegs ereilt sie im Gebirge ein heftiger Regen. Danach erreicht die Flüchtlinge die Mutter der Frau in einer roten Wolke, aber sie wird durch magische Künste von der Tochter verscheucht. Sodann kommt in einer schwarzen Wolke der Vater, wird aber, ebenso durch magische Künste, von ihr getötet. Danach erreichen die beiden Flüchtlinge die Heimat[1]).

Es bedarf doch wohl keiner weiteren Erörterung darüber, daß wir in diesem chinesischen Märchen eine Jakob-Laban-Rahel- *und* eine Jason-Aeetes-Medea-Episode *zugleich* haben: Der aus der Ferne gekommene, um die Frau dienende junge Mann und das Mädchen, das in der Hochzeitsnacht aus dem Bett verschwindet, sind ein *aus der Ferne gekommener*, um die Rahel *dienender* Jakob und eine Rahel, *statt derer* in der *Hochzeitsnacht* Lea im *Bett liegt*; das Schwestern-Paar ist aber das *Schwestern-Paar* Lea und Rahel; und der feindselige Schwiegervater ein *unfreundlich gesinnter Schwiegervater* Laban; und die Flucht eine *Flucht* aus Haran; und die Perlen und Edelsteine, die, doch wohl gestohlen, auf der Flucht mitgenommen werden, sind vielleicht auch das tote

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden JENSEN in der TALLQVIST-Festschrift, S. 83 ff.

Hab und Gut, das Jakob auf der Flucht mit sich führt, bestimmt aber wohl irgendwie der Hausgötze ihres Vaters, den Rahel stiehlt und mitnimmt, und sicher ein Gegenstück zu den drei goldenen Bechern, die die phönizische Sklavin in der Eumäus-Sage auf der Flucht stiehlt und mitnimmt (o. S. 185). Andererseits ist aber der aus der Ferne gekommene junge Mann auch ein aus der Ferne gekommener Jason; und die zaubernde Frau und ihre Schwester auch eine zaubernde Medea und deren Schwester; und der feindselige Schwiegervater der feindselige Schwiegervater Aeetes; und die Flucht eine Flucht aus Aea; und die mitgenommenen Perlen und Edelsteine vielleicht das geraubte goldene Vließ. Der Drache aber, der den jungen Mann angreift, nachdem er das Nest aus dem Baume herunter geschlagen, ist der Drache, der das goldene Vieß am Baume in Aea bewacht. Mit diesen Doppelparallelen ist es nunmehr gesichert: die Jason-Aeetes-Medea-Sage ist eine Jakob-Laban-Rahel-Sage. Und der Drache der griechischen und der chinesischen Erzählung, der in der israelitischen Sage fehlt, kann jetzt keinerlei Schwierigkeiten mehr bereiten. Ja, jetzt können wir sagen, daß er sogar den Beweis für eine Zusammengehörigkeit der drei Erzählungen verstärkt. Denn wir haben in Band I, S. 241 ff. und im Ergänzungs-Heft, S. 62 ff., 64 ff., S. 71 ff. und S. 74 ff. nachgewiesen, daß die Haran-Gilead-Episode in der Jakob-Sage zusammengewachsen ist aus 1. der Freudenmädchen-Episode und der *Ischchara*-Episode des *Gilgamesch*-Epos, und 2. der babylonischen Sintflut-Geschichte, der die Reihe der babylonischen Plagen vorhergeht. Eine dieser Plagen und wohl die erste war aber die durch die große Schlange bezw. die Löwen-Schlange oder den Schlangen-Löwen. Folglich hat die Jason-Sage, und ebenso das chinesische Märchen, gewiß noch den Drachen dieser Plage erhalten, der der Jakob-Sage verloren gegangen ist[1]). Und gewiß wird weiter der heftige Regen auf der Flucht des

1) Vgl. o. S. 97 f. nd S. 145 sowie S. 143 ff. die *Ramajana*- und die *Mahabharata*-Sage.

chinesischen Paares nun auch noch ein Rest der Sintflut sein, die in der Jakob-Sage durch die Szene auf dem Gilead-Gebirge, als eine auf dem „Sintflutberge", vertreten ist. Falls endlich das geraubte goldene Vließ wirklich wenigstens auch dem entspricht, was Jakob auf seiner Flucht an totem Hab und Gut aus Haran mit sich führt, insbesondere dem von Rahel gestohlenen Hausgötzen, falls es sich weiter zu den im chinesischen Märchen auf der Flucht mitgenommenen, doch wohl gestohlenen Perlen und Edelsteinen stellt, dann könnte in dem goldenen Vließ auch noch ein verschwommenes Abbild zu sehen sein von dem Gold und Silber, das Xisuthros mit sich in seine Sintflut-Arche nimmt[1]).

Der zweite Teil der Odyssee und dementsprechend die Symplegaden-Episode und der Aufenthalt bei den Mariandynen in der Argonauten-Sage mußten eine „Jakob-Sage" sein (o. S. 176 f. und S. 300 ff.). Wir haben somit festgestellt, daß das in der Fortsetzung der Argonauten-Fahrt liegende Aea-Abenteuer zu derselben Sage wie diese gehört: eine weitere Bestätigung für unsere Herleitung der Argonauten-, und damit zugleich unserer Odyssee-Sage.

Und zugleich stellen wir nun eine neue Parallele zwischen beiden Sagen fest: Die Aea-Episode folgt hinter der Mariandynen-Episode, der Parallele zu der Phäaken-Episode der Odyssee (o. S. 302). Diese entspricht *Gilgamesch*s Xisuthros-Abenteuer und Jakob in Ägypten (o. S. 191 ff.); die Aea-Episode ist aber eine Haran-Episode der Jakob-Sage. Folglich ist die Aea-Episode vom Anfang einer Jakob-Sage an ihr Ende geraten. Genau das Entsprechende nun aber in der Odyssee. Denn in ihr kommt hinter der Phäaken-Episode der Freier-Kampf mit Zugehörigem. Und dieser Freier-Kampf mit Zugehörigem soll ja außer einem Kampfe zur Wiedergewinnung der Frau, einer *Chumbaba*- und Sichem-Episode, dazu noch die Erst-Gewinnung der Gattin des Odysseus als eines Jakob enthalten, welche in der Haran-Episode der Jakob-Sage durch die Gewinnung einer Gattin

1) Vgl. Band I, S. 145. Hierzu in Band III Parallelen aus zahl reichen Märchen.

vertreten ist (o. S. 181 ff.). Auch diese Parallele zwischen den beiden Sagen könnte unsere Analyse bestätigen.

Endlich darf nicht vergessen werden, zu erwähnen, daß wir, wie in der Aea-Episode, so in der Pausanias-Geschichte von der Heirat und Heimführung der Penelope durch Odysseus (o. S. 181 f.), unabhängig von einander die Haran-Gilead-Episode der Jakob-Sage nachweisen konnten.

Damit wäre völlig abschließend eine Verwandtschaft der Jason-Sage mit der Jakob-Sage, wie direkt, so in Verbindung mit der Odysseus-Sage, festgestellt.

Man wird nun zunächst fragen müssen, wie es mit den Abenteuern Jasons nach der Aea-Episode mit Zugehörigem steht, ob auch sie Beziehungen zu israelitischen Sagen haben. Da ist es nun alsbald deutlich, daß alles, was sich zwischen der Aea-Episode und der Heimkehr Jasons abspielt, für uns wenig Interesse hat. Denn ohne jede Frage ist dies zumeist entweder im Anschluß an unsere Odyssee fabriziert oder gar ganz ohne Zusammenhang mit unseren israelitischen Sagen. Es ist also schlechthin selbstverständlich, daß all dies zumeist sekundäre Wucherungen sind. Eine besondere Erwähnung verdient aber Jasons Triton-Abenteuer: Zusammentreffen der Argonauten mit dem Meergotte Triton, der im tritonischen See in Nordwest-Afrika wohnt. Der gibt ihnen eine Erdscholle, die sie später ins Meer werfen (die aber nach einer anderen Überlieferung später in Folge von Fahrlässigkeit ins Meer fällt), und dann zeigt Triton ihnen den Ausweg aus dem tritonischen See ins mittelländische Meer[1]). Auf S. 134 und S. 139 f. des Ergänzungs-Heftes haben wir in

1) Apollonius Rhodius a. a. O., IV, 1550 ff.; 1756 f. Zur Variante Pindar, 4. pythische Ode, 40 ff.

diesem Triton-Abenteuer gewiß mit Recht eine Xisuthros-Episode erkannt, vergleichbar mit der Tiresias-Episode der Odyssee (o. S. 205 f.), der Phineus-Episode der Argonauten-Fahrt (o. S. 301), der Proteus-Episode der Menelaus[1])- und der Nereus-Episode der Herakles-Sage[2]), und in der geschenkten und wieder verlorenen Erdscholle das bei Xisuthros erhaltene und wieder verlorene Wunderkraut. Nun ist aber die Xisuthros-Episode in der Argonauten-Fahrt, soweit diese eine Moses-Sage ist, durch die Cyzicus- und die Phineus-, und, soweit eine Jakob-Sage, durch die Mariandynen-Episode vertreten (o. S. 199 f. und S. 204 f., S. 301 und S. 301; S. 179 f. S. 191 ff. und S. 302). Folglich gehört die Triton-Episode nicht als ein organischer Teil zur übrigen Argonauten-Fahrt. Daß sie das nicht tut, mag übrigens auch schon daraus geschlossen werden, daß Apollodor sie gar nicht kennt. Beweisend aber scheint mir dafür zu sein, daß Herodot, der sie erwähnt (IV, 179), sie nicht als einen Teil unserer Argonauten-Fahrt erzählt, sondern zeitlich vor diese einordnet (vgl. o. S. 303 Anm.). Ob sie einmal einem größeren Ganzen angehört hat oder etwa nach dem Muster von Episoden wie den oben genannten von Proteus und Menelaus u. s. w. als ein Stück für sich geschaffen ist, kann ich mit meinen Mitteln nicht feststellen.

Anders als mit der Argonauten-Fahrt nach der Aea-Episode steht es jedenfalls zum Teil mit dem, was sich nach der Heimkehr Jasons ereignet. Medea behauptet, Pelias verjüngen zu können. Daraufhin läßt er sich zerstükkeln und kochen und bleibt nun tot[3]), Nach einer anderen Überlieferung soll sie vorher Jasons Vater, nach noch anderer Jason selbst vorher auf dieselbe Weise verjüngt haben[4]). Dann fliehen Jason und Medea nach Corinth, wo

1) U. unter „Ilias". 2) U. unter „Herakles".

3) Apollodorus I, 9, 27, 5 f.

4) GRUPPE, *Griechische Mythologie*, S. 546 Anm. 1 und S. 578 Anm. 4. Vgl. u. unter „Vor-Agamemnon". Zahlreiche „Medea-Märchen" scheinen zu zeigen, daß die Verjüngung Jasons neben der Tötung des Pelias nach versprochener Verjüngung zum alten Bestande der Jason-

Fortsetzung der Anmerkung auf nächster Seite.

Jason später die Medea verstößt und sich mit Glauce (oder Creusa), der Tochter des Königs Creon von Corinth, vermählt. Nun schenkt Medea dieser ein vergiftetes Gewand und einen gleichen Kranz, die Königstochter legt dann das Gewand oder beides, Gewand und Kranz, an und wird von dem Gifte verzehrt. Usw.[1]). Sollte in diesen Dingen noch etwas von einer Jakob-Sage stecken, würde ich vorderhand nur an die Eifersucht der Rahel auf Lea denken können, auch allenfalls daran, daß Jakob die später geheiratete Rahel lieber als Lea hat. Nun ist diese Medea-Glauce-Creusa-Geschichte ohne Frage der Deianira-Jole-Geschichte der Herakles-Sage verwandt, und diese Geschichte muß als eine Jakob-Sage verstanden werden[2]). Folglich scheint dasselbe für die Medea-Glauce-Creusa-Geschichte zu gelten. Aber möglicherweise ist ja diese Geschichte ein Abklatsch von der Deianira-Geschichte. Und, wenn das, dann ist die Frage erlaubt: Stehen wir nach der Rückkehr Jasons von der Argonauten-Fahrt wirklich noch in einer ursprünglichen Jakob-Sage? Ehe wir hierauf antworten können — einerlei, ob mit Ja oder mit Nein —, müssen wir endlich festzustellen versuchen, wo wir uns denn vor der Ausreise zur Argonauten-Fahrt befinden.

Jason, Sohn des Aeson und Stiefneffe des Königs Pelias, wird von diesem, der ihn fürchtet und deshalb zugrunde richten möchte, ausgeschickt, um das von einer Schlange oder einem Drachen bewachte goldene Vließ in Aea in Colchis zu holen[3]). Aber, so klar sich die Aea-Episode mit der Gewinnung dieses Vließes als eine Haran-Episode einer Jakob-Sage erweist, von einer Aussendung eines Jakob durch

Sage zu rechnen ist. Zur Entstehung dieses in einer Jakob-Sage anscheinend nicht bodenständigen Motivs weiß ich nichts zu sagen, abgesehen davon, daß es natürlich zusammenhängt mit der o. S. 311 erwähnten Heilung der Verwundeten und der Zerstückelung des Absyrtus durch Medea.

1) Apollodorus, a. a. O., I, 9, 28, 1 f.; GRUPPE, *Griechische Mythologie,* S. 578 f.

2) U. unter „Herakles".

3) Apollodorus, a. a. O. I, 9, 8, 1 f.; 9, 11, 1; 9, 16, 1 ff.

einen Stiefoheim und König weiß die Jakob-Sage nichts. In der Perseus-Sage haben wir nun aber eine Parallele zur Jason-Sage, in welcher Perseus, ein einst ausgesetzter „Kasten-Mann“ und schon als solcher ein Moses, in ähnlicher Weise wie Jason von Pelias, seinerseits von Polydectes ausgeschickt wird, um ihn zugrunde zu richten, und zwar gegen die schlangenlockige Medusa[1] (mit goldenen Flügeln). Das läßt uns aufhorchen: Ist Jason als der Ausgeschickte solch ein Moses? Moses wird von der ägyptischen Königstochter adoptiert; deren Vater ist also nunmehr sein Großvater. Danach kommt ein neuer König zur Regierung, der also vermutlich, als der Sohn des früheren Königs, als Moses' Oheim zu denken wäre oder gedacht werden könnte. Der frühere König hat auch Moses töten wollen, weil der Pharao die Israeliten wegen ihrer wachsenden Zahl fürchtet. Vgl. die israelitischen Parallelsagen[2]. Gerade so wie Moses soll ja aber Jason beseitigt werden, weil Pelias sich vor ihm fürchtet. Wir dürfen deshalb jedenfalls vermuten: Pelias und sein Stiefneffe Jason, der an seinen Hof kommt, stellen einen ägyptischen König und Moses dar, der am ägyptischen Hofe aufwächst. Eben ein solcher Moses in Ägypten ist aber Herakles, der im Auftrage des Eurystheus gegen die lernäische Schlange auszieht[3]. Wir dürfen es daher wagen: Jason, der zu König Pelias hinkommt, an dessen Hof, der dann von ihm ausgeschickt wird, um das goldene Vließ zu holen, und damit gegen den Drachen oder die Schlange in Aea, ist ein Moses, der an den ägyptischen Hof kommt und danach ursprünglich gegen eine Schlange kämpfte, die in der Herakles-Sage noch durch die lernäische Schlange repräsentiert wird (übrigens in der Moses-Sage auch noch in gewisser Weise durch die Schlange, die aus Moses' Stab entsteht, und durch das Blut in ganz Ägypten-Land[4]).

---

1) U. unter „Herakles“. 2) Band I, S. 823 ff.
3) S. u. unter „Herakles“. 4) Band I, S. 137 ff.

Wenn nun die Aea-Episode eine Jakob-Sage ist, so folgt, daß deren Drache und der Drache, gegen den Jason als ein Moses geschickt wird, ursprünglich nicht identisch sind, weil sie ja aus zwei verschiedenen Sagen stammen, daß der Drache der Aea-Episode sowohl einer Moses- wie einer Jakob-Sage entstammt, und daß somit die beiden Episoden sekundär zu einander in Beziehung gesetzt worden sind, vielleicht durch den ihnen gemeinsamen Drachen.

Es wäre jetzt noch einmal darüber zu reden, wie weit Jason nach seiner Rückkehr zu Pelias etwa ein Jakob ist, wie weit etwa ein Moses. Wenn wir o. S. 318 Bedenken tragen mußten, diese Frage mit der Herakles-Sage zu entscheiden, welche den Jason, insofern er die Medea verstößt und die Glauce oder Creusa heiratet, zu einem Jakob machen würde, so dürfen wir uns diesem Schluß nun doch nicht entziehen. Denn des Theseus Fahrt gegen den Minotaurus nach Creta mit Nachfolgendem wird sich als ein Gegenstück zu Jasons Fahrt nach Aea ergeben[1]. Daß aber Theseus nach der Tötung des Minotaurus die Ariadne heiratet, dann verläßt[2] und nun ihre Schwester Phaedra heiratet, darin wird man, wo es sich um Jakob- oder Moses-Sage handelt, natürlich nur die Beziehungen Jakobs zu den zwei Schwestern Rahel und Lea wiedererkennen können. Und folglich ist der aus Aea heimkehrende Jason jedenfalls vor allem ein Jakob.

Die Hauptsache ist, daß wir in der ganzen Jason- oder Argonauten-Sage fraglos eine Kombination von Jakob- und Moses-Sage zu erkennen haben. Das bedeutet aber, daß sich in ihr die Moses-Sage, ohne daß irgendetwas von einer langen Zwischenzeit zwischen ihr und der Jakob-Sage verlautete, unmittelbar mit einer Jakob-Sage zusammenschließt. Eine Tatsache jedoch, die ja in keiner Weise allein steht,

---

1) U. unter „Theseus".

2) Diese verlassene Ariadne = der verstoßenen Medea = der — zunächst — nicht erhaltenen Rahel, das ist allem Anscheine nach die vergessene — aber nicht die falsche — Braut der Märchen.

vielmehr auch in anderen griechischen Sagen, ebenso in damit näher verwandten Sagen und auch wohl im indischen *Mahabharata* wiederkehrt (o. S. 227 ff.).

Nun soll aber die Argonauten-Fahrt von ihrem ersten Abenteuer, der Lemnos-Episode, an bis zum Phineus-Abenteuer, als eine Parallelsage zu Odyssee I, eine Moses-Sage sein (o. S. 300 ff.). Und somit wird in der Jason-Sage deren Anfang, eine Moses-Sage, genau so durch eine Moses-Sage fortgesetzt, wie das sich daran anschließende Stück (|| Odyssee II) eine Jakob-Sage (o. S. 302), durch eine Jakob-Sage, d. h. die Aea-Episode mit nachfolgender Flucht u. s. w., abgeschlossen wird. Wir erhalten hier also eine ganz einfache Formel: Die ganze Jason-Sage bis zur Heimkehr mit Nachfolgendem = Moses-Sage + Jakob-Sage! Diese Formel, durch welche die Argonauten-Fahrt mit der Neleus-Pelias-Sage, einer Jakob-Esau- und einer Moses-Sage (u. S. 328 f.), als eine ursprünglich zugehörige Abenteuer-Reihe verknüpft wäre, empfiehlt sich auch durch die ganz ähnlichen Beziehungen zwischen der der Argonauten-Fahrt parallelen Odyssee und der Hippocoon-Sage (o. S. 220 ff.), sowie vielleicht auch durch die Herakles-Sage, in der sich — freilich in anderer Art — fraglos an eine Moses-Sage von Herakles als einem Moses eine Jakob-Sage anschließt[1]), und weiter vielleicht durch die Perseus-Sage, mit der es möglicherweise ebenso steht[2]). Und es scheint daher eine etwaige Ansicht nicht zu begründen zu sein, wonach die Abenteuer der Argonauten-Fahrt bis Aea erst sekundär mit einer Sage von einem Neffen des Neleus vereinigt worden wäre. Indes kann nicht verschwiegen werden, daß zahllose „Medea-Märchen", mit einer Aussendung und Heimkehr eines Jason, keine sichere Spur von den dazwischen liegenden Abenteuern bis Aea zu zeigen scheinen. Und gerade die eben angeführte Perseus-Sage bietet ein ähnliches Bild : Aussendung des Perseus als eines „Moses" durch einen „Pharao" (Polydektes), um das schlangengelockte Medusen-Haupt zu holen, Tötung der Medusa; dann, ähnlich wie in der Jason-Jakob-

1) U. unter „Herakles". 2) U. unter „Perseus".

Sage: Gewinnung der Gattin Andromeda durch Tötung eines See-Ungeheuers, Heimkehr mit Medusen-Haupt und Gattin, dabei aber keinerlei Abenteuer wie die der Odyssee oder der Argonauten-Fahrt bis Aea irgendwo in der Sage[1]). Hier liegt ein Problem vor, dessen Lösung und Klärung wir noch nicht zu bringen vermögen.

Zum Schluß noch ein paar Bemerkungen, zu denen der Name der Medea Veranlassung gibt. Medea (Medeia) muß als die jüngere von zwei Laban-Töchtern der Rahel entsprechen; dieser entspricht aber in der Vor-Herakles-Sage Midea (Mideia)[2]), die eine Gattin des Electryon, eines Jakob. Sind somit Medea und Midea Varianten eines und desselben Namens?? Andererseits aber fällt es auf, daß Medea an sich „Mederin" bedeuten zu können scheint, und daß ihr Vater der Sohn einer Perseis[3]) ist, deren Name an den der Perser anklingt. Wiederum aber klingt der Name der Medea auch an *medos* „Klugheit", „Schlauheit", „List" u. dgl. an, und Medea ist ja eine listenreiche Zauberin, und das von ihren israelitischen Ursprüngen her. Denn schon Rahel belügt und betrügt ihren Vater[4]), und Michal, eine Parallelfigur auch der Rahel, in der David-Sage[5]), rettet ihren Gatten durch eine List vor ihrem Vater[5]). Wie ist darum das Verhältnis des Namens der Medea zu den anderen o. erwähnten Namen zu denken? Aus Midea (Mideia) wegen *medos* Medea (Medeia), und durch die Perser die genealogische Verknüpfung mit der Perseis??

---

1) Beweisen kann das Fehlen der Argonauten-Fahrt in einer gewissen Klasse von Medea-Märchen nicht, daß diese sie nicht etwa abgestoßen hat. Nr. 26 der *Kaukasischen Märchen* von DIRR verknüpft ohne jede Frage den Raub der Helena, ihre Zurückgewinnung, etwas aus dem Phäaken-Abenteuer und Odysseus' Begünstigung durch Athene nach unseren griechischen Sagen mit einander zu einer neuen Sage, erzählt dabei aber gar nichts vom trojanischen Krieg und gar nichts von den Abenteuern des Odysseus außer von der Phäaken-Episode.

2) U. unter „Herakles". 3) Apollodorus, a. a. O., I, 9, 1, 6.

4) 1 Mos. 31,34 f. 5) Band I, S. 439 ff.

b.

Die Vor-Jason-Sage und babylonisch-israelitische Sagen vom Uranfang an bis Moses[1]).

Vom Uranfang an bis Moses[2]).

Im Anfang „Himmel und Erde“, Wasser mit der Erde darin. Nach Schöpfung des Lichts Bildung des Himmels und Auftauchen der Erde aus dem Wasser[4]).

Babylonische Vorlage: Im Anfang das Paar *Apsu* (das Süßwasser-Meer) und *Tiamat* (das Salzwasser-Meer), der Vater und die Mutter aller Götter. Aus ihnen geht indirekt daß Paar *Anschar* (die Gesamtheit des Oberen) und *Kischar* (die Gesamtheit des Unteren) hervor. Schließlich werden nach zwei Götter-Kämpfen von dem Gotte *Marduk* Himmel und Erde gebildet[6]).

Diese Kämpfe: *Ea* kämpft gegen *Apsu* (das Süßwasser-Meer) und *Mummu* (das atmosphärische Kaltwasser ?[8]). *Ea* tötet *Apsu* und be-

Vom Uranfang an bis Neleus und Jason[3]).

Im Anfang das Paar Uranos (Himmel) und Gaea (Erde). Deren Kinder u. a. das Paar Okeanos (das die Erde umringende Süßwasser-Meer) und die Tethys[5]). — Andererseits im Anfang das Paar Okeanos und Tethys, der Vater und die Mutter aller Götter[7]).

Der Titane Kronos mit 12 anderen Titanen, darunter Okeanos für sich, gegen Uranos, den Himmels-Gott, dem er die Geschlechtsteile abschneidet.

---

1) S. schon meine o. S. 176 gen. *Leitsätze* usw., S. 16 ff.

2) 1 Mos. 1 ff.

3) Apollodorus, Bibliotheca I, 1 ff.

4) 1 Mos. 1.

5) Apollodorus, a. a. O. I, 1.

6) Hierzu und zum Folgenden das babylonische Weltschöpfungs-Epos Tafel I, 1 ff. Übersetzung z. B. bei ARTHUR UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer,* S. 25 ff. oder ERICH EBELING, *Das babylonische Weltschöpfungslied*, S. 14 ff. (*Altorientalische Texte und Untersuchungen* II, 4).

7) Ilias XIV, 201; 246; 302; Plato, Cratylus, XIX, 402 B.

8) JENSEN im *Reallexikon f. Assyriologie,* unter „apsu“ und „mummu“.

zwingt *Mummu*. Danach Kampf *Marduks*, des Sohnes *Eas*, gegen *Tiamat* und ihren Geliebten *Qingu* mit ihren 11 Helfern oder Helfer-Klassen, ihren Kindern. *Tiamat* und *Qingu* getötet. Ihre 11 Helfer in der Unterwelt interniert, aber nachher von *Marduk* begnadigt[1]).

Danach Zeus, Sohn des Kronos, gegen diesen und die übrigen Titanen, die im Tartarus eingesperrt, aber später vonZeus freigelassen werden[2]). Vgl. u. des Zeus Kampf gegen die Giganten.

Die drei Götter *Anu* (Himmelsgott), *Enlil* (Gott der Erde) und *Ea* (*A-u*) (Gott des Wassers) bekommen hre Wohnplätze zugewiesen[3]).

Zeus übernimmt die Herrschaft im Himmel, Poseidon die auf dem Meere, Pluto die im Hades[4]).

Der Mensch Adam von Gott aus Erde (und Wasser) gebildet.

Nach einer babylon. Überlieferung die Menschen aus Erde (und Wassser) gebildet[5]), und nach e i n e r Überlieferung von *Ea (A-u)* gebildet[7]).

Die Menschen von Prometheus aus Erde und Wasser gebildet[6]).

Zu *Ea* = Prometheus u. S. 326.

Für sich Eva, das erste Weib, von Gott gebildet und dem Adam als Gattin zugeführt[8]).

Eva, das erste Weib, schuld an dem Verlust des ewigen Lebens und an der Mühsal der Menschen, indem sie gegen das göttliche Verbot von den Früchten des Baumes der Erkenntnis ißt und auch ihren Mann dazu überredet[10]).

Für sich Pandora, das erste Weib, von Göttern gebildet und dem Epimetheus als Gattin zugeführt[9]).

Pandora, das erste Weib, schuld an den Übeln der Menschen, indem ihr Gatte sie trotz Abmahnung durch Prometheus zur Gattin nimmt, und sie dann ein ihr mitgegebenes Faß mit den Übeln öffnet, die nun daraus entweichen und über die Menschen herfallen[11]).

---

1) Weltschöpfungs-Epos, Tafel VII, 27. S. dazu JENSEN a. o. a. O. unter „Schöpfungsmythen“.

2) Apollodorus, a. a. O. I, 1,4 ff. und 2,1 ff.; Pindar, 4. pyth. Ode, 291.

3) Weltschöpfungs-Epos IV, 146.

4) Apollodorus, a. a. O. I. 2, 1, 4.

5) ZIMMERN in *Keilinschriften u. d. Alte Testament*[3], S. 506.

6) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 1, 1. 7) S. UNGNAD, a. o. a. O., S. 58.

8) 1 Mos. 2, 21 f.

9) S. außer Apollodorus, a. a. O. I, 7, 2, 1 f. Hesiod, Erga, 70 ff., Theogonie, 510 ff.

Fortsetzung der Anmerkungen auf nächster Seite

Kampf Jahves gegen die mythische Schlange der Vorzeit, die er besiegt (?)[1][2].

In der Apokalypse: Kampf eines Engels gegen die rote Schlange, die besiegt und lebendig in den „Abgrund" geworfen wird[4].

In der babylonischen Überlieferung: Kampf eines Gottes mit Blitzen gegen die mythische Schlange, die vor ihm flieht[8] [und die er besiegt und tötet][9][2].

a. Kampf des Zeus gegen die Giganten mit Schlangen als Unterkörpern[3]. Vgl. o. des Zeus Kampf gegen die Titanen.

b. Kampf des Zeus mit Blitzen und Sichelschwert gegen Typhon mit 100 Schlangen-Köpfen oder mit Schlangen-Windungen als Unterkörper, der zuletzt besiegt und lebendig in den Tartarus geworfen wird; nach anderer Überlieferung wird der Aetna auf ihn gestülpt[5]. Vgl. Herakles und die lernäische Schlange, ebenfalls aus der mythischen babylonischen Schlange, auf deren abgehauenen und begrabenen unsterblichen neunten Kopf Herakles einen großen Felsblock legt[6].

c. Kampf Apollos gegen die Schlange Python[7].

Vorgeschichte des apokalyptischen Schlangen-Kampfes: Die Mutter des zukünftigen Schlangen-Bezwingers

Vorgeschichte des Schlangen-Bezwingers Apollo: Apollos Mutter flieht, mit ihm schwanger, zu seiner

11) 1. Mos. 3.

12) Hesiod, Erga, 85 ff. Vgl. hierzu o. S. 199 Anm. 1 die Parallele zwischen einer *Gilgamesch*-Epos-Episode und einer entsprechenden Odyssee-Episode, die mit der anderen allem Anscheine nach wieder eine Parallele zu unserer Parallele bildet.

1) S., aber jedenfalls mutatis mutandis, GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*.

2) Auch hier sei gegen die ganz unbegründete, aber gleichwohl unausrottbare Ansicht Einspruch erhoben, daß die babylonische *Tiamat* als ein Drache gedacht worden sei, und daß *Tiamat*-Kampf und Drachen-Kampf ein und dasselbe seien. Vgl. Band I, S. 60 ff.

3) Apollodorus, a. a. O., I, 6, 1 ff.

4) Apokalypse 20, 1 ff.

5) Apollodorus, a. a. O. I, 6, 3, 1 ff. und Anm. dazu in HERCHERS Ausgabe; Pindar, erste pythische Ode, 15 ff.; Nonnus, Dionysiaca, I, 154 ff.; ROSCHER *Lexikon d. gr. u. r. Mythologie* V, Sp. 1426 ff.

6) S. u. unter „Herakles".

7) Apollodorus, a. a. O. I, 4, 1, 3.

8) Band I, S. 63.

9) Eb., S. 56 ff.

(?!) wird, als sie mit ihm schwanger ist und gebären soll, von der roten Schlange bedroht; ihr Kind wird alsbald nach der Geburt zu Gottes Thron hin entführt, und sie entflieht in die Wüste[3].

heiligen Insel Delos[1]. Vgl.: Die Mutter des zukünftigen Titanen-, Giganten- und Typhon-Bezwingers Zeus entweicht, mit ihm schwanger, zur Insel Creta[2].

Sintflut durch Regen zur Vertilgung des Menschengeschlechts von Jahve beschlossen. Auf Jahves Befehl von Noah ein gewaltiger „Kasten" gezimmert, in dem er sich mit seiner Familie rettet. Sintflut; durch Regen oder Wasser aus der Tiefe; Landung auf einem Berge; nacheinander Taube, Taube, Taube ausgesandt; Opfer auf dem Berge[5].

Babylonische Vorlage: Eine Flut von den Göttern unter Führung des Götterherrn *Enlil* beschlossen, und von einem anderen Gotte, dem Gotte der Weisheit und Kunstfertigkeiten, einem Freunde des Xisuthros, der Befehl zum Bau eines Schiffs-Hauses gegeben, in dem sich dieser mit seiner Familie und den „Kunstverständigen" rettet. Sintflut durch Regen und Wasser vom Meere her; Landung auf einem Berge; nacheinander Taube, Schwalbe, Rabe ausgesandt; Opfer auf dem Berge[7].

Flut durch Regen zur Vertilgung des Menschen-Geschlechtes von Zeus beschlossen. Auf Prometheus' Eingebung von Deucalion ein Kasten gezimmert, worin er sich mit seiner Gattin rettet. Flut; Landung auf einem Berge; Taube ausgesandt; Opfer[4]. Dazu: Prometheus ist derjenige, der den Menschen das Feuer gebracht und sie in dessen Gebrauch unterwiesen hat[6]; sein Name bezeichnet ihn als den Mann der vordenkenden Klugheit.

Zu *Ea* = Prometheus s. o. S. 324.

---

1) Apollodorus, a. a. O. I, 4, 1, 2. 2) Eb., I, 1, 6.

3) Apok. 12,1 ff.

4) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 2, 1 ff. und Plutarch, De sollertia animalium, XIII. Apollodorus, a. a. O.

5) 1 Mos. 6 ff. 6) Apollodorus, a. a. O., I, 7, 1, 1.

7) S. z. B. UNGNAD, *Religion der Babylonier und Assyrer*, S. 102, 9 ff.

Noah hat 3 Söhne, von denen die Menschheit abstammt. Von dem ältesten, Sem, leiten sich die Israeliten, mit 12 Stämmen, ab[1]).

Deucalion hat 2 Söhne: Hellen („der Grieche") und Amphictyon; Hellen hat 3 Söhne: Dorus, Xuthos und Aeolus mit 12 Kindern, nämlich 7 Söhnen und 5 Töchtern. Von Aeolus leiten sich einerseits die Aeolier her[2]), und andererseits stammen von ihm (s. das Folgende) Athamas = Abraham, Phrixus = Isaak und Jason = Jakob und = Moses ab (u. S. 328 ff. und o. S. 300 ff. und 311 ff.). Dazu ferner: In der zu Jasons Argonauten-Fahrt parallelen Odyssee entspricht A e o l u s, der König der Winde, mit 12 Kindern, 6 Söhnen und 6 Töchtern, dem babylonischen Sintflut-Helden und S t a m m v a t e r der n a c h s i n t f l u t l i c h e n M e n s c h h e i t (o. S. 199).

Bau des babylonischen Turms, der bis an den Himmel reichen soll. Der Turm von Jahve zerstört[3]).

Die Berge Ossa und Pelion von Otus und Ephialtes auf den Olymp gesetzt, um zum Himmel zu gelangen; Otus und Ephialtes von Apollo getötet[4]).

Von Noah stammt Abraham ab.

Von Deucalion stammt über Aeolus[5]) Deucalions Enkel Athamas ab.

1) 1 Mos. 10, 1 und 21 ff. und Kap. 11.

2) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 2, 6 und 3,1 ff.

3) 1 Mos. 11.

4) Apollodorus, a. a. O., I, 7, 4, 2 f. und Odyssee, XI, 305 ff. Die obige Zusammenstellung hat ihre Bedenken, vielleicht vor allem chronologischer Natur. Nach JENSEN im *Reallexikon für Assyriologie* unter „Babylonischer Turm" könnte nämlich die Turmbau-Sage in 1 Moses sehr spät sein.

5) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 3, 3.

Abraham hat zwei Frauen, Sara und Hagar; Feindschaft der Sara gegen die Hagar und ihren Sohn Ismael. Abraham will auf Gottes Befehl seinen Sohn Isaak opfern; ein Engel (Bote Gottes) erscheint, der die Opferung verbietet; als Ersatz wird ein Widder geopfert, der sich dem Abraham zeigt).

Athamas hat zwei Frauen, Ino und Nephele; Feindschaft der Ino gegen (Nephele und) Nepheles Kinder, Phrixus und Helle. Auf Befehl der Ino verkünden Abgesandte als vermeintlichen delphischen Orakelspruch, Phrixus müsse dem Zeus geopfert werden, um einem Mißwachs im Lande ein Ende zu machen, und Athamas will ihn dann opfern; Phrixus wird aber von seiner Mutter Nephele („Wolke") entführt und — mit seiner Schwester Helle — auf einem, von dem Götter-Boten Hermes gegebenen Widder mit goldenem Vließ durch die Luft über Land und Meer fortgetragen, und, in Aea in Colchis angelangt, opfert Phrixus den Widder dem Zeus. Dessen goldenes Vließ schenkt er dann dem Könige Aeetes in Aea, und dieser hängt es an einer Eiche in einem Haine des Ares auf[2]).

Heirat Isaaks mit der Rebekka, Tochter Bethuels, aus Haran[3]).

In Aea heiratet Phrixus die Chalciope, die Tochter des Aeetes[4]).

Abrahams Sohn Isaak hat zwei Zwillings-Söhne, Esau und Jakob. Jakob flieht vor dem Zorne seines Bruders Esau nach Haran, heiratet dort; bekommt 12 Söhne und eine Tochter[5]).

Athamas' Nichte Tyro gebiert dem Poseidon zwei Zwillings-Söhne, Neleus und Pelias. Neleus flieht vor seinem ihm feindlichen Bruder Pelias nach Messenien, heiratet dort und bekommt dort 12 Söhne und eine Tochter[6]).

Neleus' Söhne alle außer einem, Nestor, auf einmal, und zwar von Herakles, getötet[7]).

---

1) 1 Mos. 16; 21 und 22.

2) Apollodorus, a. a. O. I, 9, 1.

3) 1 Mos. 24.

4) Apollodorus, a. a. O. I, 9, 1, 6.

5) 1 Mos. 28 ff.

6) Zu den (12 + 1) „Jakobs-Kindern" s. o. S. 220 f. und u. unter „Vor-Agamemnon", „Oedipus", „Herakles" und „Vor-Siegfried". Die Odyssee (XI, 285 ff.) gibt dem Nestor nur 3 Söhne und eine Tochter.

7) Apollodorus, a. a. O. I, 9,9, 2 f.

Das eben Vorhergehende ohne Parallele in der israelitischen Sage, aber als griechische Jakob-Sage mit Parallele in der Hippocoon-, der Amphion-, der Electryon- und der germanischen Wölsung-Sage[1]). Vgl. o. S. 158 f.

Heimliche Geburt des Moses; sein einziger Bruder Aaron; Moses ausgesetzt, gefunden, für eine ägyptische Königstochter von seinen bürgerlichen Eltern aufgezogen, von der Königstochter an Sohnes Statt angenommen[2]).	Heimliche Geburt der Zwillinge Neleus und Pelias, von der Königstochter Tyro, Tochter des Salmoneus, eines Sohnes des Aeolus, ausgesetzt, von einem Roßhirten gefunden und aufgezogen[3]).

Fraglich mag vorderhand bleiben, ob auch noch folgende Zusammenstellung berechtigt ist:

Jakob hat von seiner zweiten Gattin, der Rahel, zwei Söhne, Joseph und Benjamin. Joseph wird in Ägypten ins Gefängnis geworfen, erwirkt seine Befreiung durch eine Traumdeutung[4]).	Neleus hat zwei Stiefneffen, Melampus, einen Seher, und Bias, Söhne des Amythaon, eines Stiefbruders der Zwillinge Neleus und Pelias. Melampus, dessen Name auch einen Ägypter bezeichnet[5]), wird ins Gefängnis geworfen, erwirkt seine Befreiung durch seine Seher-Gabe[6]).
Bei Joseph wird für sein Wahrsagen das hebräische Wort *nachesch* gebraucht[7]), und *nachasch*, wozu das Wort zu gehören scheint, heißt im Hebräischen „Schlange".	Melampus hat seine Seher-Gabe von Schlangen[8]).

Aeolus hat, wie schon o. S. 327 gesagt, sieben Söhne, darunter Cretheus, Athamas und Salmoneus. Von Athamas als einem Abraham stammt (s. o. S. 328) sein Sohn Phrixus

1) S. o. S. 220 f. und u. unter „Oedipus", „Herakles", und „Vor-Siegfried", und vgl. unter „Vor-Hamlet".

2) 2 Mos. 2. 3) Apollodorus, a. a. O. I, 9, 8, 1 f. und I, 7, 3, 3.

4) 1 Mos. 39 ff. 5) Apollodorus, a. a. O. II, 1, 4, 4.

6) Eb., I, 9, 11, 1 ff.

7) 1 Mos. 44,5 und 15. Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 138 f.

8) Apollodorus I, 9, 11, 3.

als ein Isaak ab, von Salmoneus die Tyro, seine Tochter, von ihr als ihre Söhne Neleus und Pelias = Jakob und Esau sowie = Moses und auch Aaron (o. S. 328 f.). Cretheus aber heiratet dieselbe Tyro und erzeugt mit ihr drei Söhne, von denen der älteste, Aeson[1]), der Vater Jasons ist[2]). Damit haben wir den Anschluß an Jason als eine Parallelfigur zu Odysseus, einem Moses und einem Jakob, richtig erreicht und damit allem Anscheine nach seinen Sagen-Charakter noch weiter erwiesen. Denn, trotz zahlreicher Abweichungen der Parallelreihen von einander in Einzelheiten, zieht sich doch durch die oben behandelten Stücke der griechischen Sage bis Neleus und Pelias hin klar erkennbar die Folge der israelitischen Sagen bis zu Moses hindurch. Trotz aller anscheinenden[3]) Verrenkungen und auch der Verschiebung zuletzt, daß Neleus und Pelias fraglos Jakob und Esau repräsentieren, dabei aber Pelias auch einem Pharao (o. S. 319), und jedenfalls einer von ihnen als Ausgesetzter auch dem Moses entspricht. Diese anscheinende Zusammenwerfung mehrerer Personen und Vereinigung zu zwei Personen ist ja aber gar nichts Besonderes. Störend könnte man allenfalls an sich die Tatsache empfinden, daß nun in der Jason- und Vor-Jason-Sage der biblische Jakob zweimal vertreten ist, durch Neleus und durch Jason. Gemildert wird sie aber schon dadurch, daß dieser Neleus doch wohl zugleich ein Moses ist, dabei ja freilich Jason auch als ein Moses zu gelten hat. Aber bedeutungslos wird

1) Wer dieser Aeson im letzten Grunde ist, ich meine damit, welcher israelitischen Sagen-Figur er entspricht, ist unklar. Möglich, daß er lediglich eine griechische Sagen-Gestalt ist. Indes darf man doch zu bedenken geben: Jason ist auch ein Moses, und Herakles', eines Moses, Vater, d. i. Amphitryon, ist ein Juda (u. unter „Herakles"), ebenso Frothos, eines Moses Vater, Hading (u. unter „Vor-Hamlet"). Eine ganze Reihe von Juda-Gestalten endet aber durch Selbstmord, so auch Aegeus, Vater des Theseus (u. unter „Theseus"), so die im Ergänzungs-Heft, S. 99 ff. genannten; und auch Aeson stirbt durch Selbstmord (Apollodorus, a. a. O. I, 9, 27, 1). Ob somit Aeson auch als ein Juda anzusehen ist?

2) Apollodorus, a. a. O. I, 7, 3, 3; I, 9, 1,1; 9, 8, 1 ff.; 9,11,1; 9, 16,1.

3) „anscheinend", weil wir annehmen müssen, daß die israelitische genealogische Reihe wenigstens in der Hauptsache das Ursprünglichere bietet.

diese Duplizität durch die Odysseus-Sage, die nahe Verwandte unserer Jason-Sage, in der Hippocoon als ein Doppelgänger des Neleus fraglos ebenso gut ein Jakob ist, wie Odysseus (o. S. 222 f.). Vgl. auch u. unter „Oedipus".

Daß das Vorstehende in allen Einzelheiten Bestand haben wird, ist nicht anzunehmen. Entsprechendes gilt von allen nachfolgenden genealogischen Tabellen. Aber über manche Einzelheiten darin steht mir als Außenseiter kein Urteil zu, und so findet der Philologe erfreulicherweise genügende Gelegenheit zur Splitter-Kritik.

Anhang.

Die Schauplätze der Odyssee und der Argonauten-Fahrt.

Bei einem Versuch, die Schauplätze von Sagen zu bestimmen, hat man sich natürlich stets vor Augen zu halten, auf wie unsicheren Wegen man oft dabei gehen muß: Es ist nicht damit zu rechnen, daß die Sage ihre Schauplätze irgendwo an bestimmter Stelle im bekannten, vorgestellten Raume denkt, aber dabei doch möglich, andererseits vielleicht z. T. das eine, z. T. das andere der Fall. Weiter aber können Erst-Erzähler und Letzt-Erzähler, bei Epen also Dichter der uns überlieferten Epen, und weiter die Zwischen-Erzähler, im einzelnen, ja im ganzen verschiedenes im Auge gehabt haben. Wenn somit der Verfasser dieses Buches, dem jedes Urteil über literar-historische Dinge auf graecistischem Gebiete abgeht, sich veranlaßt fühlt, über Schauplätze eines griechischen Epos zu reden, so kann er das natürlich zunächst nur, indem er lediglich von denen des Dichters spricht und dabei — mit Recht oder Unrecht — unterstellt, daß der sich unter seinen Schauplätzen etwas Bestimmtes, wenigstens in gewisser Hinsicht Bestimmtes, gedacht hat. Kommt dabei etwas Einheitliches, Systematisches heraus, so darf ihn das im Glauben an die Richtigkeit der Einzelresultate stärken; aber vielleicht hat er sich mit diesem Glauben zu begnügen.

Von vornherein ist als fraglos festzustellen, daß eine Reihe von Namen für Schauplätze odysseeischer Abenteuer außerhalb der Odyssee oder davon abhängiger Literatur nicht wiederkehrt: Telepylos, die Stadt der Laestrygonen, falls die Stadt so hieß, und der Name des Laestrygonen-Landes,

die aeaeische Insel, (die Insel der Circe), die Meerstraße der Scylla und Charybdis, die Plankten, die thrinacische Insel, die ogygische Insel (der Wohnsitz der Calypso), Scheria (die Phaeaken-Insel). Für deren etwaige Bestimmung sind wir somit auf die Odyssee allein angewiesen. Daß im Laestrygonen-Lande eine artacische Quelle genannt wird[1]), ebenso aber in einem entsprechenden Abenteuer der Argonauten-Fahrt, hier ohne Frage als eine Quelle an der kleinasiatischen Küste des Marmara-Meeres[2]), wird man natürlich nicht als einen wirksamen Hebel betrachten wollen. Denn das Laestrygonen-Abenteuer wird man doch wohl schwerlich an die Küste des Marmara-Meeres versetzen und nun die dadurch erforderten weiteren topographischen Konsequenzen zu ziehen geneigt sein. Und für eine Ortsbestimmung brauchbarere außerhomerische Anhaltspunkte haben wir bei den oben genannten Schauplätzen nicht.

Odysseus kommt von Troja über Ismarus in Thracien, vom Nordwind an der Umschiffung des Peloponnes gehindert, zu den Lotophagen[3]). Diese sind von Späteren auch, und vor allem, auf einer Insel in der kleinen Syrte und an der gegenüberliegenden afrikanischen Küste gedacht worden[4]). Von den Lotophagen gelangt der Held zu den Cyclopen, von diesen zu der aeolischen Insel, der Insel des Aeolus. Später sind die Cyclopen auch auf der Insel Sizilien lokalisiert worden[5]) und hat der Name „Aeolische Inseln" an den liparischen Inseln nördlich davon gehaftet. Möglich daher, daß Homer die Lotophagen, die Cyclopen und Aeolus, in gewisser oder völliger Übereinstimmung mit den eben besprochenen Lokalisierungen, im Mittelmeer-Gebiet gesucht hat. Von Aeolus treibt nun aber ein Westwind den Odysseus der Heimat zu[6]), ein ganz deutlicher Hinweis darauf, daß die aeolische Insel westlich von Ithaca, also jedenfalls etwa in der Richtung der aeolischen Inseln gedacht wurde. Dann wird Odysseus wieder

---

1) Odyssee X, 108. 2) Apollonius Rhodius, Argonautica I, 957.

3) Odyssee IX, 80 ff.

4) Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie*, XIII, 2, Sp. 1507 ff.

5) Eb., XI, 2, Sp. 2330 f. 6) Odyssee X, 25.

zur Insel des Aeolus zurückgetrieben. Die auf den ersten Blick ungezwungenste Annahme ist es natürlich, daß er jetzt in entgegengesetzter, westlicher Richtung dahinfährt. Allerdings meint WILAMOWITZ[1]), da die Insel des Aeolus *plotos*, „schwimmend", gewesen sei, hätte sie mittlerweile ihren Standort ändern können, sodaß Odysseus sie nicht mehr an der alten Stelle traf. Wäre das richtig, dann brauchte Odysseus nicht gerade in westlicher Richtung auf sie zugetrieben worden zu sein. Aber so scharfsinnig und vielleicht etwas überscharfsinnig dieser Einfall ist, man könnte ihn durch einen anderen illusorisch machen: Aeolus hatte dem Odysseus die Winde, außer dem Westwinde, der das Schiff des Odysseus vor sich hertreibt, in einem Schlauche mitgegeben; diese entfliehen dem Schlauche, treiben nun das Schiff des Odysseus vor sich her und kommen erst mit dem Schiffe zugleich wieder bei Aeolus an, also daß vorher Aeolus, der Herr der Winde, keine Triebkraft zur Fortbewegung seiner schwimmenden Insel an eine neue Stelle hin hatte, folglich von Odysseus an der alten Stelle getroffen wurde.

Gegen die scharfsinnige WILAMOWITZsche Vermutung spricht nun aber die Argonauten-Sage, eine unserer Odyssee sehr nahe stehende, aber doch wohl nicht von ihr abhängige Sage (o. S. 302 ff.): Dem Aeolus-Abenteuer entspricht in ihr das Cyzicus-Abenteuer, und, wie Odysseus, nachdem er von Aeolus weggefahren ist, zu ihm zurückgetrieben wird, so Jason von und zu Cyzicus zurück. Jason aber trifft nun Cyzicus an der Stelle wieder, an der er ihn verließ; ein konträrer Wind trieb ihn zurück (o. S. 301).

Nach Erreichung der Aeolus-Insel wird Odysseus wieder weitergetrieben, also vermutlich weiter nach dem Westen, weil auf diese Weise weiter von der Heimat weg. Wo dann das Laestrygonen-Abenteuer von ihm erlebt wird, ist zunächst unbestimmbar. Aus der Angabe, daß bei den Laestrygonen die Tage ungewöhnlich lang und die Nächte ungewöhnlich kurz sind[2]), könnte man auf eine Lage ihres

1) *Homerische Untersuchungen,* S. 164.

2) Odyssee X, 81 ff.

Landes hoch im Norden[1]), jedenfalls aber weit nördlicher als Ithaca oder der Wohnort des Erzählers, schließen. Daraus müßte aber nicht notwendigerweise geschlossen werden, daß es außerhalb des Mittelmeeres zu suchen wäre. Und schließlich — wir sind ja im Märchen — mögen die langen Tage und kurzen Nächte von der Vorstellung eines gewaltig hohen Berges stammen, auf dem oder bei dem die Laestrygonen oder deren Vorgänger in der Sage wohnten. — Von den Laestrygonen kommt Odysseus zu der Circe ; und auch deren Wohnsitz, eine Insel, entzieht sich einer irgendwie genauen Lokalisierung. Aber sicher scheint, daß der Erzähler nicht annimmt, daß Odysseus, der zu dieser Insel gelangt, damit der Heimat näher gekommen ist, wahrscheinlicher jedenfalls, daß er weiter von ihr weggetrieben wird, demnach bis zur Circe hin westwärts fährt. Nun heißt es zwar, daß Odysseus, von seiner Hades-Fahrt zurückkehrend, gelandet sei, „wo das Haus und die Tanzplätze der Morgenröte und die Aufgänge der Sonne sind"[2]); und das scheint auf eine Circe-Insel im fernsten Osten hinzudeuten; und so nimmt denn WILAMOWITZ[3]) an, daß gegen diese Stelle alles Deuteln nichts helfe, daß sie beweise, daß Aeaea oder die aeaeische Insel, die Insel der Circe, im äußersten Nordosten liege, dort, wo Aea, der Wohnsitz der Medea, liegt. Aber warum hätte Homer erst bei der Heimkehr des Odysseus zur Circe-Insel deren geographische Lage gekennzeichnet, statt gleich bei Odysseus' erster Landung auf der Insel? Ich möchte, zumal da doch sonst gar nichts unwiderleglich für eine östliche Lage der Insel spricht, die Vermutung äußern, daß die Angabe Homers, oder doch eine ähnliche ältere an ihrer Statt, sich wenigstens ursprünglich nicht auf die Lage der Insel, sondern auf die des Landungsplatzes auf ihr bezog: Odysseus wäre einfach, obwohl von Westen her zurückkehrend, im Osten der Insel gelandet, nämlich dort, wo er, von Osten kommend, zuerst auf der Insel landete! Dann lag die Circe-Insel im

1) So auch WILAMOWITZ, a. o. a. O., S. 168.

2) Odyssee XII, 1 ff. 3) *Homerische Untersuchungen*, S. 165.

Westen. Was aber die Bezeichnung der Insel als einer aeaeischen anlangt, eine Bezeichnung, die ohne jede Frage mit dem Lande Aea in Colchis im Nordosten des schwarzen Meeres zusammenhängt, so weiß ich nicht, ob daraus[1]) irgend etwas mehr geschlossen werden darf, als daß Homer die Insel der Zauberin Circe in irgend eine Beziehung zu der Heimat der Zauberin Medea bringt. Daß diese Bezeichnung die Insel geographisch festlegt, dürfte doch wohl nicht gesichert sein. — Von der Circe fährt Odysseus über den Okeanos zum Hades hin. Und, ob auch der Okeanos die Erde überall umgibt, wir sind nun einmal am wahrscheinlichsten irgendwo im Westen und im mittelländischen Meere. Von dem kommt man aber durch die Straße von Gibraltar zum Okeanos. Damit ist nicht gesagt, daß der Erzähler oder Dichter eine ganz klare Vorstellung von der Straße von Gibraltar gehabt hat. Aber wiederum, warum soll er n i c h t von ihr g e w u ß t haben? Jedenfalls liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß sich die Odyssee den Odysseus irgendwo im Westen in den Okeanos hineinfahrend denkt, und liegt auch kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die Odyssee sich Stadt und Volk der Kimmerier, wo sich der Eingang zum Hades befindet, durch eine Westfahrt vom mittelländischen Meere aus erreichbar gedacht hat. Ganz einerlei, wo nun diese Stadt zu suchen war, ob noch weiter im Westen, ob nicht gerade und genau im Westen, ob in ganz anderer Richtung vom Erzähler aus gesehn. Ganz einerlei zugleich, ob er bei den Kimmeriern auch an die nördlichen Kimmerier[2]), ob etwa gar an ein Volk denken konnte, dessen Namen mit Kymry = Wales er identisch war. Das Nebel- und Wolken-Land der Kimmerier paßt ja gut nach England hin. Doch weiß ich nicht, ob eine Kombination von Kimmeriern mit Kymry nicht als allzu kühn empfunden werden muß[3]).

---

1) Mit auch WILAMOWITZ, a. o. a. O., S. 165.,

2) Herodot IV, 11 f. usw.

3) S. hierzu auch HAUPT in *Amer. Journ. of Philology*. XLVI, 3, Nr. 183, S. 197 f.

Das eben Vorgetragene sind zum guten Teil nur Möglichkeiten. Das muß hier zusammenfassend noch ausdrücklich hervorgehoben werden. Liegt nun die Insel der Circe im Westen, ganz großzügig gesprochen: westlich vom Erzähler, von Kleinasien oder Griechenland, von Ithaca, dann muß Odysseus, von Circe heimfahrend, in der Hauptrichtung Osten fahren. Aber, wo nun Scylla- und- Charybdis-Straße, Plankten, Thrinacia[1]), Calypso-Insel und Phäaken-Land genau gedacht, zu denken sind, zu denken wären, falls irgendwo lokalisiert, das versuche ich nicht zu ergründen, darf ich wenigstens vorderhand nicht wagen. Im übrigen, sollte die Insel der Circe wirklich doch im Nordosten liegen, so stände es um einen Lokalisierungs-Versuch von Scylla- und-Charybdis-Straße usw. auch nicht besser. Aber ich darf Tatsachen vorbringen, die für einen solchen Versuch wichtig werden können:

Die Abenteuer von Odyssee II, vom Sirenen-Abenteuer an bis zum Phäaken-Abenteuer (o. S. 176 ff.), entstammen einer Jakob- und weiter einer *Gilgamesch*-Sage (o. S. 180 und S. 181 ff.). Vor dem Sirenen-Abenteuer fehlt ein größeres Stück, das wir z. T. am Schluß der Odyssee gefunden haben, ein Stück, das den Odysseus wenigstens z. T. in der Heimat voraussetzt (o. S. 181 ff.). Von diesem Heimat-Aufenthalt vor dem Sirenen-Abenteuer weiß aber unsere Odyssee nichts. Vielmehr läßt sie Odysseus an der Sirenen-

1) Muß übrigens Thrinacia oder die „Thrinacische Insel“ die „dreizackige Insel“ bedeuten, weil sie dreizackig ist? Kann der Name nicht auch die „Dreizack-Insel“ bedeuten als eine künstliche Benennung für eine Insel des Poseidon, des Gottes mit dem Dreizack? Gewiß, in unserer Odyssee gehört die Insel vermutlich dem Helios. Aber die Rinder des Helios sind für einen ursprünglichen Stier eingetreten (o. S. 177), und der Stier ist ein Tier des Poseidon. Zudem: Dem Rinder-Frevel in Odyssee II, für den Helios Rache fordert, entspricht, zunächst allerdings rein äußerlich betrachtet, in Odyssee I eine Gewalttat gegen Polyphem, den Sohn des Poseidon, für welche dieser um Rache gebeten wird (o. S. 201). Aber mehr und Wichtigeres: In der Hippolyt-Sage sendet Poseidon den Stier, der ein Abbild des von *Anu* gegebenen Himmels-Stiers ist (unten unter „Theseus“), und diesem entsprechen ja andererseits die Rinder des Helios. Ist daher unser Vorschlag diskutabel?

Insel vorbeifahren auf der Fahrt zur Heimat. Andererseits aber: Das Phäaken-Land in Odyssee II entspricht dem Xisuthros-Lande des Epos und dem Ägypten der Jakob-Sage (o. S. 179 ff. und S. 191 ff.). Folglich hatte eine Vorlage von Odyssee II hierfür mit höchster Wahrscheinlichkeit ein Land, das den Helden des Epos weiter von seiner Heimat wegführte als irgend ein Schauplatz sonst in dem zugehörigen Teile der Sage. In der Odyssee ist das aber nicht so: Das Phäaken-Land liegt zwischen der Heimat und der vor dem Phäaken-Abenteuer erreichten Calypso-Insel. Die Calypso entspricht aber der *Siduri*, die umgekehrt zwischen der Heimat *Gilgamesch*s und seinem Phäaken-Lande, dem Lande des Xisuthros, liegt. Folglich hat die Odyssee Homers die Plätze von Calypso und Phäaken vertauscht.

So finden wir denn die zwei gleichartigen auffallenden Tatsachen am Anfange und am Ende der Abenteuer von Odyssee II: eine Heimfahrt statt einer Fahrt nach einem Aufenthalt in der Heimat, und eine Fahrt der Heimat zu statt einer von der Heimat weg! Warum, ist nun aber verständlich: Odyssee II, eine Jakob-Sage, schließt sich an Odyssee I, eine Moses-Sage, an und ist so innig mit ihr verschmolzen worden, daß Odysseus am Schluß seiner Moses-Sage nicht stirbt, nicht in der Heimat begraben wird, sondern sich fern von der Heimat befindet und nun von da aus, also fern von der Heimat, in seine Jakob-Sage hinübertritt, anstatt von der Heimat aus. Und da er nun von diesem Orte seiner Moses-Sage aus heimfahren soll, so muß den Odysseus nunmehr seine Jakob-Sage, anders als zumeist seine Moses-Sage, statt von der Heimat weg, alsbald der Heimat zuführen. Das dürfte darum der Grund sein, weshalb unsere Odyssee den Odysseus auch von der Calypso zu den Phäaken kommen läßt auf einer Heimreise, statt auf einer Reise von der Heimat weg. Und ebendies wirft nun allein schon jede Möglichkeit, die Lokalitäten von Odyssee II zu bestimmen, über den Haufen. Könnte doch die von uns festgestellte notwendig gewordene

Umkehr der Fahrt-Richtung fast die ganze Lokalisierung der Abenteuer von Odyssee II ergriffen und entscheidend beeinflußt haben, sodaß es unmöglich wird, im einzelnen festzustellen, ob wir jeweilig von unserer Odyssee als sicherer Basis oder von einer etwa noch nicht von einer Umkehr betroffenen Jakob-*Gilgamesch*-Sage auszugehn haben. Wie diese andere Basis ausgesehen haben mag, kann uns ja die Südsee-Odyssee zeigen: Deren Held kommt als ein Moses-*Gilgamesch* am Schluß seiner Sage von seiner Circe aus ohne weitere Abenteuer heim, und deren Held tritt andererseits seine Abenteuer-Fahrt als ein Jakob-*Gilgamesch* von der Heimat aus an! S. o. S. 232 ff. und 261. Um das wichtigste Beispiel einer vermutlichen Umlokalisierung der Schauplätze von Odyssee II herauszuheben: Kommt jetzt Odysseus von Westen her nach dem Phäaken-Lande[1]), und liegt dies jetzt zwischen der Calypso-Insel und der Heimat, hat das Phäaken-Land aber einmal weiter entfernt von der Heimat gelegen als die Calypso-Insel, so kann das Phäaken-Land einmal das westlichste von Odysseus in Odyssee II erreichte Land gewesen sein. Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 119 ff. Das Phäaken-Land unserer Odyssee in Korfu wiederzufinden, wie es geschehen ist und geschieht, macht schon allein für sich Odyssee V, 270 ff. unmöglich, wonach es westlich von Ithaca liegt. — Es ist nur billig, hier am Schluß auf das gelehrte Buch von BÉRARD (*Les Phéniciens et l' Odyssée*) hinzuweisen, worin er unter Verwertung topographischer Forschungen am Mittelmeer die Schauplätze der Odyssee zu bestimmen sucht. Ich fürchte freilich, daß ihm das nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte.

Ganz anders als die Odyssee der ihr parallele, von ihr scheinbar unabhängige Teil der Argonauten-Fahrt. Dessen Schauplätze sind klar durch ihre Namen und Sonstiges gekennzeichnet: sie liegen im aegaeischen Meere und an den Küsten auf der Strecke vom aegaeischen Meere bis Colchis hin. Die Odyssee erzählt von einer Irrfahrt, die Argonauten-

1) Odyssee V, 270 ff.

Fahrt ist eine so gut wie ungestörte Zielfahrt. Dem Odysseus wird immer wieder durch Wind und Wetter sein Kurs bestimmt, Jason auf der Fahrt nach Colchis nur ein einziges Mal; Odysseus fährt im Meere umher, Jason an der Küste entlang. Wenn eines von beidem als das Ursprünglichere gelten muß, was dann? Nun kann das ja von vornherein als gesichert gelten, daß des Odysseus gefahrenreiche Hin- und- her-Fahrt in den Meeren der Ursage mit der mühe- und gefahrenreichen Reise *Gilgameschs* durch die unbekannte Wüste und über das große, unbekannte Meer hin noch nahesteht, die im ganzen behagliche Fahrt Jasons an der Küste entlang aber nicht. Mit dieser Feststellung ist ein erstes Wort über die sekundäre Anlage der Argonauten-Fahrt gegenüber der Odyssee gesagt. Weiter aber: Die Odyssee, und ebenso deshalb unsere Argonauten-Fahrt, besteht nach unserer Analyse aus zwei Teilen, von denen einst jeder selbstständig und der zweite folglich nicht einfach die Fortsetzung des ersten war. Das zeigt noch die Odyssee, indem sie Odysseus von der Insel der Circe aus, die als letzter Schauplatz zum ersten Teil der Odyssee gehört, die Heimreise antreten läßt (o. S. 337 ff.), eine Heimreise, die in der o. S. 244 ff. behandelten Samoa-Sage ohne ein weiteres Abenteuer, im besonderen auch ohne eines aus dem *Gilgamesch*-Epos, verläuft. In der Argonauten-Sage ist aber eine solche Zweiteiligkeit nicht mehr erkennbar. Die Argo fährt in dem der Odyssee II entsprechenden Teile einfach mit gleichem Ziele wie vorher weiter, nämlich weiter in der Nähe der Küste an ihr entlang und von der Heimat weg. Aus dem Gesagten ergibt sich: die einheitliche Zielfahrt der ganzen Reise und an der Küste entlang ist der Irrfahrt des Odysseus und der Ursage gegenüber, bezw. den davon abgeleiteten zwei Vor-Sagen gegenüber sekundär. Und da doch fraglos die Idee einer einheitlichen Zielfahrt und einer Küstenfahrt die Reihe der Küsten-Schauplätze bedingt hat und nicht etwa eine zunächst schon vorhandene Reihe von Küstenplätzen mit bereits damit verbundener Abenteuer-Reihe jene Küstenfahrt, so sind die Schauplätze der Argonauten-Fahrt weniger ursprünglich als

die der Odyssee, sind somit nicht etwa als Ganzes eine Vorlage für diese gewesen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Schauplätze der Odyssee nicht vielleicht hie und da im einzelnen durch die der Argonauten-Sage beeinflußt wären. Bei der Laestrygonen-Stadt, unbekannt, wo, und für Homer vielleicht ohne eine entsprechende Realität, gibt es eine artacische Quelle (o. S. 301), ebenso aber bei den Dolionen der Argonauten-Fahrt (o. S. 301), und so hieß anscheinend wirklich eine Quelle bei Cyzicus[1]). Folglich scheint die artacische Quelle der Odyssee nach der der Argonauten-Fahrt erfunden zu sein. Aber nötig ist diese Annahme nicht. Die Stadt Artake[1]), heute Artaki-Erdek, kann dazu veranlaßt haben, daß eine artacische Quelle in der Argonauten-Sage, = der in der Odyssee, und damit ein dem Laestrygonen-Abenteuer entsprechendes und diesem ähnlich gebliebenes Abenteuer der Argonauten-Sage gerade bei Cyzicus lokalisiert wurde.

Also die Schauplätze der Odyssee als ein Ganzes und deren Art sind ursprünglicher als die der Argonauten-Sage. Wie die „Odyssee“ innerhalb der Jason-Sage zu einer Ziel- und Küstenfahrt an den Küsten Nordwest- und Nord-Kleinasiens entlang nach Osten werden konnte, ist ja übrigens verständlich genug: durch die Verknüpfung dieser Fahrt mit der Medea-Sage, welche eine Zielfahrt nach Aea am östlichen Ufer des Schwarzen Meeres erheischte, einerlei, ob die Medea-Sage eine verhältnismäßig ursprüngliche Fortsetzung der Argonauten-„Odyssee“ ist oder nicht.

---

1) *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* II, Sp. 1303 f.

VI.

Die Ilias- und die Vor-Ilias-Sage.

a.

Die Ilias- und eine Saul-David-Sage.

Wie die Odysseus-, wie ebenso die damit näher verwandte Jason-Sage über eine Moses- und eine Jakob-Sage auf das *Gilgamesch*-Epos zurückzuführen ist (o. S. 176 ff. und S. 300 ff.), so stellt sich die Ilias-Sage in ihrem Hauptverlauf als eine Saul-David-Sage dar, ist somit, da diese aus zwei *Gilgamesch*-Sagen, einer Saul-*Gilgamesch*- und einer David-*Gilgamesch*-Sage zusammengeschweißt ist[1]), ebenso eine Weiterbildung aus dem babylonischen Epos.

Daß zunächst ein größerer Teil der Ilias-Sage einer Saul-David-Sage entstammt, zeigt alsbald die folgende Tabelle[2]):

Ilias-Sage.	**Saul-Samuel-David-Sage[3]).**
(Nestor (und Odysseus) zu Peleus, Achilles' Vater; Opfer und Gastmahl[4]).	Samuel zu Isai, Davids Vater; Opfer und Opfermahl.
Achilles wird aus seinem Vaterhause zum Hofe des Königs Agamemnon gebracht[5]).	David wird aus seinem Vaterhause an den Hof des Königs Saul gebracht.)

1) Band I, S. 406 ff. und S. 474 ff.

2) S. dazu bereits meine o. S. 176 gen. Broschüre, S. 50 ff. und vorher m. o. eb. gen. *Leitsätze* usw., S. 37 ff., sowie schon *Zeitschrift für Assyriologie* XXI, S. 342 ff. (1908).

3) 1 Sam. 16; 18 f.; 1 Sam. 25,44; 2 Sam. 3,7 ff.; 1 Sam. 26; 1 Sam. 31 und 2 Sam. 1.

4) Ilias XI, 769 ff. 5) Eb. IX, 438 ff.; XI, 765 ff.

Achilles spielt die Leier; Agamemnon ist der beste Speerwerfer[1]).	David spielt die Leier; Saul ist ein Speerwerfer.
(Patroclus, der an den Hof des Peleus, des Vaters des Achilles, gebracht war, schließt innige Freundschaft mit Achilles[2]).	Sauls Sohn Jonathan schließt, am Hofe Sauls, innige Freundschaft mit David.)

Achilles kämpft unter Agamemnon als dessen Hauptheld.	David kämpft unter Saul als dessen Hauptheld.
Eifersucht Agamemnons auf Achilles[3]).	Eifersucht Sauls auf David.
Chryseïs, Tochter des Priesters Chryses, und Briseïs.	Die Schwestern Merab und Michal Töchter Sauls.
Die Chryseïs wird dem Agamemnon im Kriege als Ehrengeschenk gegeben, aber von ihm ihrem Vater zurückgegeben[4]).	Die Merab wird dem David als Kampfpreis versprochen, bleibt aber bei ihrem Vater Saul und wird darauf einem anderen gegeben.
Die Briseïs wird dem Achilles nach einem kriegerischen Erfolge als Ehrengeschenk, nachher dem Agamemnon statt der Chryseïs gegeben[5]).	Die Michal wird dem David nach einem kriegerischen Erfolge statt der Merab als Kampfpreis gegeben.
Agamemnon ergrimmt gegen Achilles[6]).	Saul ergrimmt gegen David.
Agamemnon und Achilles trennen sich[7]).	Saul und David trennen sich.
Die Briseïs wird dem Achilles von Agamemnon genommen[8]).	Die Michal wird dem David von Saul genommen.
Achilles kämpft nicht mehr unter Agamemnon[9]).	David kämpft nicht mehr unter Saul.

---

1) Eb., IX, 186 ff.; XXIII, 890 f.; vgl. III, 179.
2) Eb., XI, 769 ff.; XXIII, 84 ff. usw.
3) Eb., I, 287 ff. 4) Eb., I, 111 ff., 369, 439 ff.
5) Eb., I, 137 ff., 318 ff. und 391 f.; II, 689 ff.
6) Eb., I, 130 ff. 7) Eb., I, 304 ff.
8) Eb., I, 318 ff. 9) Eb., I, 306 ff. usw.

Phoenix, der, weil er sich mit dem Kebsweibe seines Vaters eingelassen hat[1]), zu Achilles' Vater Peleus geflüchtet und später mit Achilles in den Krieg gezogen ist, wird mit anderen von Agamemnon zu Achilles geschickt, mit der Bitte, seinen Zorn fahren zu lassen und sich mit jenem zu versöhnen, und mit dem Angebot, die Briseïs solle ihm zurückgegeben werden.

+: Gastmahl bei Achilles; Achilles geht auf nichts ein, und so kommt keine Versöhnung zustande. Phoenix bleibt bei Achilles, um vielleicht das übrige Griechen-Heer im Stich zu lassen und mit Achilles nach Hause zu fahren. Später — nach Patroclus' Tode — Versöhnung mit Agamemnon, und die Briseïs wird dem Achilles zurückgegeben[2]).

Abner, Esbaals Feldherr, der sich mit dem Kebsweibe Sauls, des Vaters Esbaals, eingelassen hat, schickt zu David und bietet ihm verräterischer Weise einen Friedensschluß an. David stellt die Rückgabe der Michal als einzige Bedingung; Michal wird dem David zurückgegeben.

+: Abner begibt sich mit anderen zu David, um mit ihm einen Vertrag zu bereden. Gastmahl bei David. Der Vertrag kommt nicht zustande. Später — nach Esbaals Tode — Friede zwischen David und dem Hause Sauls.

---

[3])Diomedes will in der Nacht als Kundschafter ins Lager der Trojaner gehen, fragt, wer mit ihm gehen wolle, und wünscht danach, daß Odysseus mitgehe; Odysseus geht mit[4]).

Zwei Männer, Diomedes und Odysseus, ins Lager des Königs Rhesus, der vor kurzem angelangt ist.

[3])David will in der Nacht auf Kundschaft ins Lager Sauls gehen und fragt Ahimelech und Abisai, wer mit ihm gehen wolle; Abisai geht mit.

Zwei Männer, David und Abisai, ins Lager König Sauls, der vor kurzem angelangt ist.

1) Anders Apollodorus, Bibliotheca III, 13, 8, 3. Zur Blendung und Heilung des Phoenix = Abner : „Abner" anscheinend oder scheinbar = „Vater der Leuchte"??

2) Ilias IX, 168 ff.; XIX, 245 ff.

3) Zum Folgenden auch o. S. 165 f.: C. FRIES in *Klio, Beiträge zur alten Geschichte,* IV. 2, 235 f.

4) Ilias X, 218 ff. Dazu Ergänzungs-Heft, S. 79 ff., und zur Zusammenstellung mit der David-Saul-Episode schon FRIES in *Klio, Beitr. z. a. Gesch.* IV, 2, 235 f.

Rhesus schläft mitten im Lager, inmitten seiner insgesamt schlafenden Leute.

Saul schläft mitten im Lager, inmitten seiner insgesamt schlafenden Leute.

Unter diesen Leuten befindet sich auch sein Vetter oder doch Verwandter Hippocoon.

Unter diesen Leuten befindet sich auch sein Feldherr und Vetter Abner.

(Rhesus träumt gerade einen bösen Traum, als Diomedes an ihn herankommt.

In der mit der Saul-Sage näher verwandten Gideon-Sage hat an entsprechender Stelle einer der im Lager Schlafenden gerade einen Unheil verkündenden Traum geträumt, als Gideon an ihn herankommt.)

Diomedes tötet den Rhesus und 12 seiner Leute; Odysseus beteiligt sich nicht am Blutbad.

Abisai will Saul töten, aber David verbietet es ihm. (Nach den israelitischen Parallelsagen und der auch auf der Saul-David-Sage beruhenden *Mahabharata*-Sage[1]) hat in in einer älteren Gestalt der Saul-David-Sage ein Gemetzel im Lager stattgefunden[2]).)

(Odysseus raubt die Rosse des Rhesus.

David nimmt lediglich Speer und Wasserkrug Sauls mit sich.)

Diomedes und Odysseus kehren unverletzt aus dem Lager zurück.

David und Abisai kehren unverletzt aus dem Lager zurück.

Hippocoon, der Vetter oder doch Verwandte des Rhesus, wacht nun zuerst auf.

Abner, der Vetter Sauls, wacht nun, aufgeschreckt, auf und antwortet zuerst dem David.

Die Griechen, unter Agamemnons Führung, gegen die Trojaner.

Die Israeliten, unter Sauls Führung, gegen die Philister.

1) O. S. 165 f. Diese Parallele hat auch C. Fries erkannt: S. *Klio, Beiträge zur alten Geschichte* IV, 2, 241 und 246. Seine Vermutung, daß die „Dolonie" in der Ilias und im *Mahabharata* vielleicht auf gemeinsamer Grundlage beruhen, hat sich merkwürdig bestätigt: stammt doch die ganze Grundsage des *Mahabharata* von einer älteren oder Neben-Form unserer Jakob-Joseph- und, ebenso wie die der Ilias, von unserer Saul-David-, sowie wohl unserer Moses-Sage ab. S. o. S. 142 ff., S. 159 ff. und S. 162 ff.

2) Vgl. C. FRIES ebendort S. 236: „In der Vorlage mag auch David den König getötet haben".

Die Griechen von den Trojanern geschlagen; Patroclus während eines Kampfes von Apollo betäubt, von dem Trojaner Euphorbus verwundet, dann von einem anderen Trojaner, Hector, getötet[1]).

Die Israeliten von den Philistern geschlagen; Jonathan und Saul finden dabei den Tod, Saul nach einer Tradition durch einen Amalekiter; und zwar wird er nach vorheriger Kampfunfähigkeit — vielleicht durch Schwindel oder Krampf —, an der der Amalekiter aber nicht schuld ist, von diesem getötet.

Patroclus' Rüstung, ebenso nachher Hectors Rüstung erbeutet[2]); die Leiche des Patroclus gerettet[3]), die Hectors, der Patroclus getötet hat, geschändet, an Achilles' Wagen gehängt[4]), aber von Hectors Vater, Priamus, der bei Nacht heimlich in das griechische Lager und unbemerkt zu Achilles gelangt ist, in Sicherheit gebracht[5]).

Sauls Rüstung erbeutet, seine Leiche geschändet, aufgehängt; dann aber von Leuten aus Jabes, Freunden Sauls, die sich heimlich bei Nacht aufgemacht haben, Sauls, seines Sohnes Jonathan und seiner anderen Söhne Leichen gestohlen und in Sicherheit gebracht.

Des Patroclus Leiche verbrannt und begraben; Leichenfeier[6]). Hectors Leiche verbrannt und begraben; Leichenschmaus[7]).

Sauls sowie Jonathans und seiner Brüder Leichen verbrannt und begraben; Leichenfasten.

Hector, der Patroclus getötet hat, von Achilles getötet[8]).

Der Amalekiter, der Saul getötet hat, auf Davids Befehl getötet.

Tiefe Trauer des Achilles um Patroclus[9]).

Tiefe Trauer Davids um Jonathan.

Mit diesen Parallelen ist der Zusammenhang der Ilias-Sage mit der Saul-David-Sage erwiesen. Sie bilden dabei nur einen Teil der vorhandenen Parallelen. Man findet deren Gesamtheit wenigstens in der Hauptsache bereits an dem o. S. 342 a. O., in der *Zeitschrift f. Assyr.* XXI, S. 341 ff., wozu auch meine ebendort gen. Broschüre, S. 54 ff. zu vergleichen wäre. Ob sich alle am erstgenannten Orte gebrachten Parallelen restlos bewähren werden, ob all das dort aus

1) Ilias XVI, 788 ff. und vorhergehende.
2) Eb., XVII, 188 ff. und XXII, 368 f.
3) Eb., XVIII, 231 ff.
4) Eb., XXII, 395 ff. und XXIV, 14 ff.
5) Eb., XXIV, 445 ff.
6) Eb., XXIII, 163 ff.
7) Eb., XXIV, 784 ff.
8) Eb., XXII, 326 ff.
9) Eb., XVIII, 22 ff.

den zwei Samuelis-Büchern und dem Anfang der Königsbücher mit der Ilias-Sage Zusammengestellte wirklich zusammengehört, muß offen bleiben. Sollte die eine oder andere Parallele als zufällig und darum als für unsere Frage belanglos hinfallen, so würde das natürlich an der Hauptsache nicht das Allergeringste ändern. Einige dieser anderen Parallelen müssen wir hier noch besonders besprechen. Dabei dürfen wir, vorausschickend, noch ausdrücklich hervorheben, daß der Rahmen der Ilias, des Gedichtes vom Zorne des Achilles, Ereignisse von der Zurücknahme der dem David versprochenen Merab, Tochter Sauls, bis zur Trauer Davids um Jonathan umschließt, daß aber innerhalb dieses Rahmens allerlei verwendet ist, das in der israelitischen Sage vorher oder nachher erzählt wird. Zu solchen Dingen gehört die schon gebrachte Abner-Phoenix-Geschichte, die sich in der David-Sage nach Sauls und Jonathans Tod abspielt, in der griechischen Sage aber innerhalb der Ilias als eine von Phoenix erzählt wird.

Unter den oben gebrachten Parallelen wird man die eine oder andere vermißt haben, so eine zur Zitierung des Geistes Samuels für Saul zwischen den eben genannten Geschehnissen. Doch aber ist sie in der Ilias, vielleicht sogar zweimal, vorhanden, nämlich jedenfalls als ein Traum, den Agamemnon, sonst = Saul, von Nestor, sonst = Samuel, hat: Der Geist des alten Samuel verkündet dem Saul, daß sein Lager in die Hände der Philister fallen werde[1]); und, dem alten Nestor gleichend, verkündet der Traumgott aber betrügerischerweise, dem Agamemnon im Traum, daß das feindliche Troja werde genommen werden[2]). Agamemnon verkündet dann aber dem Heere das Gegenteil, also etwas der Enthüllung Samuels Entsprechendes! Wie eine Parallele hierzu sieht nun Ilias XIV, 135 ff. aus: Poseidon erscheint dem Agamemnon in der Gestalt eines alten Mannes und sagt zu ihm, Achilles (sonst = David) möge zu Grunde gehen, aber er, Agamemnon (sonst = Saul), werde in der Schlacht siegen. Vgl. 1 Sam. 28,17(!) ff.

1) 1 Sam. 28,19 2) Ilias II, 1 ff. Vgl. o. S. 165.

Andererseits wird man in der israelitischen Sage nach einer Parallele zum Raube der Helena, der Gattin des Menelaus, der Veranlassung zum trojanischen Kriege, suchen. Es scheint deutlich, daß auch dieser Raub, in des Gatten Abwesenheit, in der Saul-David-Sage vertreten ist: in dem Raube der zwei Gattinnen Davids nämlich durch die Amalekiter in Davids Abwesenheit[1]). Wer sich — dabei natürlich ganz unnötigerweise — an der Doppelheit der Frauen Davids gegenüber der nur einen Frau, Helena, stoßen sollte, der könnte darauf hingewiesen werden, daß es sich in der David-Sage ursprünglich auch nur um eine Gattin, nämlich wohl um die Ahinoam, gehandelt haben kann[2]). Daß in dieser Geschichte vom Raube der Helena David, statt, wie sonst zumeist, durch Achilles, durch Menelaus ersetzt ist, hat aber nur scheinbar ein Analogon daran, daß David als Gatte von Urias' früherem Weibe, der Bathseba, noch durch einen dritten Mann vertreten wird, nämlich durch Aegisthus. Denn mit dem scheinbaren Ersatze Davids als eines Achilles durch Aegisthus steht es in Wirklichkeit ganz anders: Unsere biblische David-Sage zeigt darin eine Weiterentwicklung, indem sie den König David, den Schwiegersohn Sauls u. s. w., in die Urias-Geschichte hineinzieht; und, wie die anderen Parallelsagen zeigen, war der David der Urias-Geschichte ursprünglich von jenem David verschieden[3]). Zu dem über Ahinoam und die schöne Helena Gesagten mag übrigens zur Entwaffnung bedenklicher Gemüter hinzugefügt werden, daß Ahinoam die „Liebliche“ bedeutet. Zu David auch sonst = Menelaus u. S. 353 ff. Nun erfahren aber die beiden parallelen Raub-Geschichten parallele Ergänzungen: Auf dem Zuge gegen die Amalekiter, die seine zwei Frauen weggeschleppt haben, stößt David auf einen Ägypter, den Sklaven eines der Amalekiter, der krank und erschöpft unterwegs

1) 1 Sam. 30. S. schon FRIES in *Klio, Beitr. z. a. Gesch.* IV, 2,238.

2) Band I, S. 467. Zum Traum, entstanden aus der Offenbarung durch einen Totengeist, s. o. S. 12 zum Gesicht Mohammeds, unabhängig davon aus derselben Offenbarung entstanden.

3) Ergänzungs-Heft, S. 105 f. und u. S. 357, sowie u. unter „Könige von Rom“ und unter „Hamlet“.

liegen geblieben ist; der wird durch Essen und Trinken gestärkt und von David aufgefordert, ihn zu den Amalekitern hinzuführen. Der Sklave läßt David erst schwören, daß er ihn weder töten noch seinem Herrn ausliefern werde, und führt ihn nun zu den Amalekitern. Auf der Fahrt nach Troja andererseits zur Wiedergewinnung der geraubten Helena stoßen die Griechen auf den aus Griechenland gekommenen Telephus; im Kampfe von Achilles verwundet, wird er später durch Achilles geheilt und soll nun den Griechen dafür den Weg nach Troja zeigen[1]). Sehr wohl möglich, daß mit C. FRIES, in *Klio*, *Beiträge zur alten Geschichte* V, 2, 238, als eine Parallelgestalt zu dem ägyptischen Sklaven auch Sinon[2]) anzusehen ist, der beim Abzuge der Griechen von Troja zur Insel Tenedus von ihnen zurückgelassen, dann von den Trojanern aufgefunden und über die Griechen ausgeforscht wird. Daß Sinon und die Griechen dann ebenso die Trojaner bei einem Siegesfeste treffen, wie der ägyptische Sklave und Davids Leute die Amalekiter, bildet, mit C. FRIES, eine weitere beachtenswerte Parallele. Und als eine weitere Parallele nimmt sich's mit C. FRIES aus, daß, als Odysseus und Diomedes vor Troja sich den Lagern der Trojaner nähern (o. S. 344 f.), sie auf einen Trojaner namens Dolon stoßen, der ihnen, nachdem ihm — hinterlistigerweise — sein Leben zugesichert ist, verrät, wo sich die Lager der troischen Hilfstruppen befinden[3]).

Sprachen wir im Vorhergehenden nur über Ilias-Parallelen zu israelitischen Sagen zwischen der Wiederwegnahme der Merab und der Trauer um Jonathan, so müssen wir jetzt auch Parallelen in der Ilias zu israelitischen Sagen diesseits und jenseits jener Sagenstücke erörtern. Da ist nun festzustellen, daß, wie die oben schon verwertete Abner-Geschichte 2 Sam. 3, hinter der Trauer um Jonathan, als Phoenix-Geschichte (o. S. 344), so auch ein Stück vor der Wegnahme der Merab in der Ilias-Handlung Verwendung gefunden hat: Der alle um Haupteslänge überragende Saul

1) ROSCHER, *Lexikon d. gr. u. r. Myth.* V, Sp. 281 ff.

2) Virgil, Aeneis II, 21 ff.

3) Ilias X, 314 ff.; 383 und 426 ff.

wird von Samuel zum Könige ausgelost, zuerst gesucht und dann gefunden; und diese Auslosung ist ursprünglich für den auf sie folgenden Kampf gegen den Ammoniter-König Nahas vollzogen worden[1]). Innerhalb der Ilias aber wird der mit dem Haupte hervorragende, riesenhafte Telamonier Ajax von Nestor, sonst ja auch = Samuel (o .S. 342 und 347), zum Kampf gegen den Trojaner Hektor ausgelost, gesucht, dann gefunden[2]). Dazu mag erwähnt werden, daß die Trojaner auch sonst den Ammonitern zu entsprechen scheinen (u. S. 352 f.).

Ferner kehren nun auch andere als die o. S. 342 f. genannten Ereignisse aus der Zeit vor dem israelitischen Prototyp der Ilias-Handlung vor dieser wieder: Sauls Sohn Jonathan soll in einem Philister-Kriege infolge eines Schwures Sauls und eines Priesterlos-Entscheides getötet werden, wird aber ausgelöst, und diese beabsichtigte Tötung entspricht allem Anscheine nach einer ursprünglich beabsichtigten Opferung[3]). Andererseits will aber Agamemnon, und der ist ja ein griechischer Saul, in Aulis, einer Entscheidung des Sehers Calchas gemäß, seine Tochter Iphigenie opfern. Diese wird dann aber von der Göttin Artemis-Diana in einer Wolke nach Taurien am und im nördlichen Schwarzen Meere, entführt, und statt ihrer eine von der Göttin untergeschobene Hirschkuh — hebräisch *ajjal-a*[4]) — geopfert[5]); ganz ähnlich wie in der israelitischen, damit übrigens doch wohl urverwandten, parallelen Sage Isaak, der geopfert werden soll, durch einen Widder, hebräisch *ajil*, ersetzt wird. Und in der hiervon abgeleiteten griechischen Sage soll Phrixus geopfert werden, wird aber mit seiner Schwester auf einem von dem Götter-Boten Hermes gegebenen Widder von der Mutter Nephele, d. i. „Wolke", durch die Luft nach Colchis, auch am Schwarzen Meere, in dessen äußerstem Nordosten, entführt, und dann der Widder von Phrixus

1) 1 Sam. 10,17 ff.; Band I, 420 ff.

2) Ilias III, 226 ff.; VII, 211; Odyssee XI, 550 f.; Ilias VII, 181 ff.

3) Band I, S. 428 ff. 4) *-a* Feminin-Endung.

5) ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* II, 1, Sp. 298.

geopfert (o. S. 328). Hier hat also die griechische Ilias-Sage nicht nur wieder eine Geschichte aus den Büchern Samuelis als Vorbild, sondern dabei noch, sei es eine Kontamination durch eine zweite israelitisch-griechische Sage erlitten, sei es diese kontaminiert. Bemerkenswert ist, daß ganz Analoges mit denselben Episoden in der Vorgeschichte Mohammeds der Fall ist (o. S. 41 f.). Und daß die Iphigenie-Geschichte wirklich der Jonathan-Geschichte entspricht, wird auch noch durch eine Parallele zwischen solchem bestätigt, das den beiden Geschichten vorhergeht: Nachdem die Israeliten von Saul für denselben Philister-Krieg, mit dem die beabsichtigte Tötung seines Sohnes verknüpft ist, aufgeboten sind, wartet Saul in Gilgal und schlachtet und opfert dann frevelhafter Weise; und nun weissagt der Seher Samuel dem Saul ein unglückliches Schicksal[1]). Nachdem andererseits die Griechen von Agamemnon-Saul aufgeboten und in Aulis versammelt sind, tötet und schlachtet er frevelhafter Weise eine heilige Hirschkuh der Artemis-Diana. Es tritt jetzt ungünstiges Wetter ein und die Griechen müssen in Aulis warten[2]). Und ferner wird erzählt, daß in Aulis ein Opferfest gefeiert worden sei und nun der Seher Calchas eine entmutigende böse Weissagung verkündet habe[3]).

Andererseits wird die Ilias-Handlung auch noch fortgesetzt durch etwas, was aus israelitischer Sage stammt, und dessen israelitische Vorlage in der Fortsetzung der israelitischen Grund-Sage der Ilias-Sage liegt. Hier die beweisende Parallelen-Reihe:

Aegisthus und Clytaemnestra[4]).	**David und Bathseba**[5]).
Aegisthus, der daheim geblieben ist, während die Griechen Troja belagern, begeht Ehebruch mit Agamemnons Weib Clytaemnestra.	David, der daheim geblieben ist, während die Israeliten Rabbath-bene-Ammon belagern, begeht Ehebruch mit Urias' Weib, der Bathseba.

1) 1 Sam. 13,4 ff.

2) Hyginus, Fabulae XCVIII.; Sophocles, Electra, 566 ff.; ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* II, 1, Sp. 298.

3) Ilias II, 305 ff.

4) Odyssee I, 300; III, 262 ff.; IV, 521 ff. und XI, 405 ff.; Hyginus, Fabulae CXIX und CXXII.

5) 2 Samuelis 11; 2 Könige 1 f.

Agamemnon liegt mit vor Troja.	Urias liegt mit vor Rabbath-bene-Ammon.
Agamemnon kehrt vom Kriege heim und wird von Aegisthus zum Mahle geladen.	Urias kehrt vom Kriege heim und wird von David zum Mahle geladen.
Agamemnon auf Befehl des Aegisthus im Kampf gegen „beste“ Männer getötet.	Urias infolge eines Befehls Davids und danach Joabs im Kampf gegen „treffliche“ Männer von den Ammonitern getötet.
Clytaemnestra in Aegisthus' Palast geholt (und von ihm geheiratet).	Bathseba in Davids Palast geholt und von ihm geheiratet.
Aegisthus' Sohn Aletes wird Nachfolger des Aegisthus; Aletes wird von seinem Stiefbruder Orestes ermordet; Orestes, Sohn der Clytaemnestra, wird König.	Adonia, Sohn Davids, empört sich gegen seinen Vater; Davids und der Bathseba Sohn, Jedidja-Salomo, wird als Nachfolger Davids König; Adonia wird auf seines Stiefbruders Salomo Befehl ermordet.

Diese Parallele, an und für sich schon bemerkenswert genug als ein Beispiel dafür, wie auch die Geschichten in 2 Samuelis, ja dazu noch in 1 Könige, in der Ilias-Sage wiederkehren, hat außerdem noch ihre ganz besondere Bedeutung. Denn es ergibt sich auch aus ihr, daß der Krieg gegen Troja nicht nur einer gegen Philister (o. S. 345 f. und 350) und Amalekiter (o. S. 348 f.), sondern auch einer gegen die Ammoniter ist (was ja schon aus der Parallele o. S. 349 f. hervorging), daß aber die Belagerung und Eroberung von Troja derjenigen von Rabbath-bene-Ammon durch Davids Feldherrn Joab, bezw. David selbst entspricht. Daher nun die Aufhebung der Belagerung von Troja, der Abzug der Griechen und die Eroberung nach ihrer Rückkehr[1]). Denn Joab, der Feldherr Davids, kehrt, nachdem er die Syrer (Aramäer) und Ammoniter vor Rabbath-bene-Ammon besiegt und die Ammoniter in Rabbath-bene-Ammon hineingetrieben, in die Heimat zurück, um erst im folgenden Jahre zur Belagerung zu schreiten und es dann zu erobern[2]). Und daher vielleicht auch, daß Neoptolemus, Sohn des nunmehr toten Achilles (= David), nach Troja geholt werden muß, damit Troja erobert

1) Hyginus, Fabulae CVIII; Odyssee VIII, 499 ff.

2) 1. Sam. 10 ff.

werden kann[1]). Denn bevor Joab zum Sturm auf Rabbath-bene-Ammon schreitet, veranlaßt er, daß David zum Heere stößt, damit ihm der Ruhm der Eroberung zuteil werde, und dann erobert David die Stadt. Zu der Belagerung von Rabbath-bene-Ammon als wieder einem Abbild der Belagerung von Damascus durch Salmanassar III s. Ergänzungs-Heft, S. 152 und S. 159 ff. — Zu Aegisthus = David in der Urias-Geschichte, wo Aegisthus doch sonst in der Ilias-Sage nicht dem David entspricht, o. S. 348. — Merkwürdig, daß für Urias Agamemnon eingetreten ist, der sonst ja Saul ersetzt (o. S. 342 f. und 347). Möglich, daß der Sagen-Erzähler oder speziell der Dichter dazu gekommen ist, indem er für einen obskuren Mann, dem Aegisthus als ein David der Urias-Geschichte feindlich gesinnt war, eine prominente andere, gleichfalls von David gehaßte Person einsetzte. Möglich aber auch z. B., daß ihn beim Ersatz des Urias durch Agamemnon die Absicht leitete, den an den beiden Ehegatten — an einem Urias und an Menelaus = David (o. S. 348 f.) — verübten Ehe-Betrug dadurch möglichst eindrucksvoll zu machen, daß er für die beiden betrogenen Ehegatten zwei Brüder wählte.

Die David-*Gilgamesch*-Sage von 2 Samuelis wird hinter Urias' Tod, Davids Heirat mit der Bathseba und Nathans Strafrede wegen dieser beiden Geschehnisse fortgesetzt wohl durch die Kämpfe mit den Riesen nach 2 Sam. 21, Joabs Zug bis nach Phönicien, die Erzählung von der schönen Abisag von Sunem und die Königs-Salbung Salomos am Gihon, gegen den Nebenbuhler Adonia und auf Betreiben des Propheten Nathan[2]). In der letzten Szene mußten wir in Band I, 517 ff., so unerhört das aussah, ein Gegenstück zu anderen Episoden in alttestamentlichen Sagen sehen, in denen der *Enkidu* der Sage, in gleichmäßiger Art mit deren Xisuthros zu einer Person verschmolzen (Joseph, Samuel, Ahia, Elias), einer Partei etwas Ungünstiges verkündet, womit zugleich eine günstige Weissagung für eine

1) ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* III, 1, Sp. 168.

2) Band I, S. 518 ff.

andere Partei verbunden ist[1]). Und nun zeigt es sich, daß auch hier die griechische Sage in der Hauptsache nicht versagt, indem sie ein israelitisches Vorbild in verhältnismäßig so urtümlicher Weise wiedergibt, daß sie unsere anscheinend überkühne Kombination in glänzender Weise bestätigt: Menelaus, in dem wir bereits einen der Repräsentanten Davids erkannten (o. S. 348), kommt nach der Eroberung Trojas, die der von Rabbath-bene-Ammon entspricht (o. S. 352 f.), auch nach Phönicien, darauf nach Ägypten und zu der Insel Pharos, nördlich und nicht allzu weit auch von dem damaligen Ägypten. Dort trifft er, als er durch eine Windstille auf der Insel zurückgehalten wird, die Göttin Idothea (Eidothea), die Tochter des Meer-Greises Proteus, und fragt sie, wer von den Göttern ihn an der Heimfahrt hindere. Die heißt ihn sich an ihren Vater wenden, und der befiehlt ihm, nachdem er aus dem Wasser aufgetaucht ist, nach Ägypten zurückzukehren und den Göttern heilige Hekatomben zu opfern, und gibt ihm dann Auskunft über das Schicksal des Ajax, des Agamemnon, des Odysseus und sein, des Menelaus, eigenes[2]). Hier haben wir also eine Fortsetzung einer David-Sage, in der vermutlich oder doch anscheinend das Phönicien der Ursage, wohin *Gilgamesch* auf seiner Reise zu Xisuthros zu gelangen scheint, ebenso wie in unserer David-Sage noch durch Phönicien vertreten ist[3]); eine Fortsetzung, in der dem weisen Xisuthros an der Mündung der Ströme oder den Strommündungen bezw.: und dem *Enkidu*, der seinem Grabe oder der Unterwelt entsteigt, wirklich und wahrhaftig noch ein weissagender Seher vor den Mündungen eines Stromes entspricht, der dazu noch aus seinem Wohnbereich emporkommt. Und während nun dieser Seher aufs schönste zwischen der Ursage und unserer stark abgegriffenen David-Sage vermittelt, stellt sich andererseits eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen letzterer und der Menelaus-Sage heraus: Proteus wird nördlich der Nil-Mündungen getroffen. Die entsprechende Szene in der Da-

1) S. Band I, S. 517 ff.; 644 ff.; vgl. o. S. 205 ff.

2) Odyssee IV, 83 f. und 351 ff.

3) Band I, S. 513.

vid-Sage spielt jedoch an dem, sonst im alten Testament, außer in der späten Chronik, nicht genannten Quellwasser Gihon bei Jerusalem. Gihon ist aber sonst der Nil! Das Land des Xisuthros wird andererseits jedenfalls in der mit unserer David-Sage näher verwandten Jakob-Joseph-Sage durch Ägypten dargestellt[1]), und nebenbei auch in der, ebenso wie diese, südisraelitischen Sage von Abraham[1]), vielleicht in der Sage von Ephraem-Syrus (verwandt mit der Elias- Elisa-Sage)[2]), und anscheinend ganz unabhängig von israelitischen Sagen in der *Sul-Schumul*-Geschichte (o. S. 116)[3]). Zur Auskunft-Erteilung durch Proteus wegen einer Heimkehr vgl. schon die durch Tiresias in Odyssee I (o. S. 200) und die entsprechende durch Phineus wegen der Weiterfahrt in der der Odyssee näher stehenden Argonauten-Sage (o. S. 301), sowie die durch Triton in derselben Sage (o. S. 316 f.). Vgl. weiter u. unter „Herakles" eine durch Nereus. S. Ergänzungs-Heft, S. 131 ff. Aus allem erhellt jedenfalls völlig klar, daß wir in Proteus einen Xisuthros zu erkennen haben, der dem *Gilgamesch* eine glückliche Heimkehr erwirkt.

Zur Idothea, der Tochter des Proteus, die vor der Begegnung des Menelaus mit diesem auftritt und dem Menelaus sagt, wie er ihren Vater finden und sich gefügig machen könne: Der Xisuthros von Odyssee II, einer Jakob-Sage, ist der Phäaken-König Alcinous (o. S. 179 f.); und ehe Odysseus zu diesem kommt, trifft er dessen Tochter Nausicaa, welcher folgend er dann zu ihrem Vater gelangt. Rein äußerlich betrachtet entspricht also Idothea, Tochter des

1) Band I, S. 269 ff. und S. 311. 2) U. unter „Ephraem".

3) Vgl. indes JENSEN in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 1925 Sp. 420 ff. Danach wäre in der Jakob-Sage Ägypten vielleicht nicht ursprünglich das Xisuthros-Land. In der Abraham- und Isaak-Sage wechselt damit das Philister-Land (Band I, S. 288; S. 309; S. 354). In der Ephraem Syrus-Sage scheint Ägypten mit Caesarea in Kleinasien zu konkurrieren. Dagegen ist gerade in der für sich stehenden, mit israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nicht näher verwandten *Sul-Schumul*-Sage Ägypten fraglos das Xisuthros-Land. Immerhin liegt aber für verschiedene israelitische *Gilgamesch*-Sagen das Xisuthros-Land in Ägypten oder in dessen Nähe.

Proteus, eines Xisuthros, der Nausicaa, Tochter des Alcinous, eines Xisuthros. Nun ist die Nausicaa-Episode jedenfalls in der Hauptsache kein ursprünglicher Bestandteil der Phäaken-Episode, und die Führung zum Vater hin stammt jedenfalls auch aus einer anderen Sage (o. S. 187 f.). Darum drängt uns die Proteus-Episode die Frage auf: Stammt die Figur der Idothea aus unserer Odyssee?

Das dürfte zum mindesten recht zweifelhaft sein. Denn eine solche Bereicherung würde doch zunächst einen vorhergehenden Anreiz zu der Bereicherung durch eine schon vorhandene Ähnlichkeit zwischen Proteus- und Phäaken-Episode voraussetzen. Eine solche besteht zwar darin, daß Proteus und Alcinous beide einem zu ihnen verschlagenen Helden zur Heimkehr verhelfen; aber Proteus und Alcinous selbst sind doch sonst sehr verschiedene Gestalten. Folglich läge es jedenfalls ebenso nahe, aus der Proteus-Menelaus-Sage zu schließen, daß die Idothea als eine Xisuthros-Tochter nicht etwa erst aus unserer Odysseus-Sage stammt, daß es also in der Menelaus-Sage von vornherein eine Xisuthros-Tochter, gab, was dann weiter für die Odyssee II die Folge hätte, daß auch die Nausicaa an sich, als eine Xisuthros-Tochter, eine bodenständige Figur der Sage sein könnte (o. S. 189 und 191). Idothea, von der Menelaus zu Proteus-Xisuthros gelangt, ist nun aber eine Seejungfrau, und Calypso in der Odyssee, von der Odysseus zu Alcinous-Xisuthros gelangt, als Tochter des Atlas jedenfalls mit Idothea wesensverwandt; und Calypso entspricht einer *Siduri* auf dem Thron (?) des Meeres, von der *Gilgamesch* über den Schiffer des Xisuthros zu diesem hingelangt (o. S. 178). Das könnte irre machen und zur Identifikation der Idothea mit der *Siduri*, statt mit einer Xisuthros-Tochter, veranlassen. Und dazu kommt noch, daß, ebenso wie die Idothea den Menelaus-*Gilgamesch* zu ihrem Vater, dem Meer-Greise Proteus-Xisuthros, hinweist, *Siduri* dem *Gilgamesch* hilft, um den Weg zu Xisuthros zu finden. Das ist gewiß beachtlich und zeigt uns wohl, daß hier Verwirrungen vorliegen, aber kann uns vorderhand doch wohl nicht dazu zwingen, die Idothea,

die auf der Insel Pharus jedenfalls nahe bei ihrem Vater, einem Xisuthros, lebt, mit der *Siduri* zu identifizieren, die durch das weite Meer von Xisuthros getrennt ist. Indes mag die Herakles-Sage doch dafür entscheiden. Denn auch in ihr haben wir einen Meer-Greis, zu dem ein *Gilgamesch* hinstrebt, und auch auf diesen wird hingewiesen, aber nicht von seiner Tochter, sondern von Nymphen, die keine Beziehungen zu ihm haben, und zwischen diesem Meer-Greise Nereus und den Nymphen liegen weite Länderstrecken. S. u. unter „Herakles".

Noch ein, vielleicht erwartetes Wort über die abermalige Vertretung Davids, dem in der Hauptsache Achilles entspricht (vgl. o. S. 342 ff.), durch Menelaus. Indem auch Menelaus für David eintritt, hat der biblische David in der Ilias-Sage drei Repräsentanten, nämlich Achilles (o. S. 342 ff.), Menelaus und Aegisthus (o. S. 348 f.). Wie sich die Vertretung Davids durch einen Aegisthus erklärt, daß darin nicht eine Neuerung zu sehen ist, sondern etwas unserer David-Sage gegenüber Ursprünglicheres, haben wir schon oben ausgesprochen (S. 348). Es wäre aber zwecklos, sich um eine endgiltige Erklärung für Menelaus neben Achilles zu bemühen. Möglicherweise — das mag hier gesagt werden — zwang Davids Vielweiberei den griechischen Sagen-Erzähler und vielleicht speziell den Dichter zur Spaltung des einen David in zwei Persönlichkeiten, in Achilles, den David mit der Michal (o. S. 343 f.), und Menelaus, den David mit der Ahinoam (und Abigail) (o. S. 348 f.). Aber möglicherweise waren Menelaus und Achilles ursprünglich identisch, d. h. auch noch in der griechischen Sage. Siehe dazu u. S. 375 unter „Vor-Achilles".

Wir haben oben die Jakob-Sage, die Moses-Sage und dann die Bücher Samuelis durchmustert und andererseits die Ilias und die Odyssee, und von beiden Erzählungs-Komplexen das allermeiste von dem miteinander zusammengestellt, was unseres Erachtens als miteinander genetisch verwandt zusammengehört. Dabei haben wir in den zwei Epen bis jetzt nichts festgestellt vom Leben Sauls vor seiner Auslosung zum Könige

(o. S. 349 f.), und andererseits bisher die Telemachie in der Odyssee gänzlich übergangen, da sie durch nichts ihre Verwandtschaft mit der Odysseus-Sage, sei es mit Odyssee I, einer Moses-, sei es mit Odyssee II, einer Jakob-Sage, erkennen ließ. Und nun zeigt es sich, daß ganz offenbar eben diese Telemachie, die mit diesen Grundsagen der Odyssee nichts zu schaffen hat, einem Stück der Saul-Sage entspricht, nämlich gerade dem Stück vor Sauls Auslosung zum Könige, also — eine Ergänzung der Ilias-Sage nach vorne ist. Denn:

Odyssee[1]).	**Saul-Samuel-Sage**[2]).
Telemach fährt vom Palaste seines Vaters mit einem Begleiter bezw. einer Begleiterin zu dem alten Nestor in Pylos in Messenien, um ihn nach dem Verbleib seines (nach Troja gefahrenen und) nicht zurückgekehrten Vaters zu fragen.	Saul, von seinem Vater ausgeschickt, geht mit einem Begleiter zum alten Samuel, um ihn nach dem Verbleib der entlaufenen (und nicht wieder zurückgekehrten) Eselinnen seines Vaters zu fragen.
Telemach und sein Begleiter treffen Nestor während eines Opferfestes, als gerade geopfert wird, und nehmen an der Opferstätte an dem Festmahle teil, wobei sie einen Ehrenplatz einnehmen und von den besten Fleischstücken erhalten; dabei erzählt Nestor dem Telemach, wie er und andere von Troja zurückgekehrt seien.	Saul und sein Begleiter treffen Samuel während eines Opferfestes, wie er gerade opfern will; Saul erfährt von ihm, daß die Eselinnen mittlerweile gefunden sind, und nimmt dann mit seinem Begleiter an der Opferstätte an dem Festmahle teil, wobei sie einen Ehrenplatz, an der Spitze der Gäste, einnehmen, und Saul eines der besten Fleischstücke erhält.
Telemach verbringt eine Nacht bei Nestor und bricht am nächsten Tage mit einem Begleiter wieder auf.	Saul verbringt eine Nacht bei Samuel und bricht am nächsten Tage mit seinem Begleiter wieder auf.
3 Begegnungen: in Pherae mit Diocles; mit Menelaus und dessen Familie in Sparta, wo Menelaus ihm erzählt, daß Odysseus noch lebe, und Helena prophezeit, daß er bald wieder heimkehren werde; endlich in Pylus mit dem Seher Theoclymenus, der sich ihm anschließt. Mittlerweile ist Telemachs Vater, Odysseus, heimgekehrt, und Tele-	3 Begegnungen: mit zwei Männern, die Saul sagen, daß die Eselinnen gefunden seien, aber daß nun sein Vater sich um ihn sorge; mit 3 Männern, die ihm 2 Brote geben; mit Propheten, denen er sich anschließt.

1) Odyssee II, 399 ff.; XV, 1 ff.

2) 1 Sam. 9 f.

mach selbst droht Gefahr von den Freiern.	
Glückliche Heimkehr Telemachs, Zusammentreffen mit dem Schweinehirten seines Vaters, Eumäus, in dessen Hütte, und mit seinem Vater, der mittlerweile heimgekehrt ist.	Glückliche Heimkehr Sauls in sein bäurisches Vaterhaus, wonach er seinen Oheim(?) trifft (und seinen Vater), und nachdem die Eselinnen mittlerweile wiedergefunden sind.
Telemach nach Pylus zu Nestor, von Pylus nach Sparta und nach Pylus zurück, von da nach Ithaca zurück immer in Begleitung eines Reisegenossen: Athene in der Gestalt Mentors, Pisistratus, Theoclymenus.	Saul zu Samuel und von ihm zurück nach Haus immer in Begleitung eines Weggenossen.

Mit dem Vorhergehenden haben wir eine neue wichtige Tatsache aufgedeckt: Der Anfang der Saul-Sage ist, statt in der Ilias-Sage, einer Saul-David-Sage, zu erscheinen, der Odysseus-Sage einverleibt worden, wobei der Zusammenhang mit jener noch dadurch gewahrt geblieben ist, daß der alte Nestor in beiden Sagen Samuel vertritt! Daß dabei Saul nicht, wie in der Ilias-Sage, durch Agamemnon vertreten wird, ist ja selbstverständlich. Denn in der jetzigen chronologischen Reihenfolge der Sagen-Komplexe von Ilias und Odyssee geht ja die Ilias-Sage der Odysseus-Sage vorher, und somit konnte der Heerführer Agamemnon der Ilias in der Odyssee nicht als junger Mann auftreten, und nun gar, nachdem er längst ermordet war.

In der Vertretung des alten Samuel durch den einen Nestor in der Ilias und in der Odyssee müssen wir einen deutlichen Beweis erblicken für die Einheit der Konzeption von Ilias und Odyssee. Eine Einheit, die um so bemerkenswerter ist, als eine ältere Gestalt unserer Odysseus-Sage (nicht unseres Odysseus-Epos), wie sie in der „Südsee-Odyssee“ vorliegt, keine Verbindung mit einer Ilias-Sage zeigt, und dabei auch keine Telemachie erkennen läßt (o. S. 261 f.). Wie denn dasselbe auch von der mit der Odyssee nächstverwandten Argonauten-Sage gilt! Und nun ist folgendes denkwürdig: Die Odyssee besteht aus einer

Moses- und einer Jakob-Sage, die Ilias-Sage ist eine Samuel-Saul-David-Sage. Diese folgt in der israelitischen Sagen-Chronologie der Jakob- und der Moses-Sage. Analoges zeigen andere aus Israel entlehnte Sagen in Griechenland, Rom und Germanien[1]), also daß fraglos unsere biblische israelitische Chronologie auch die ursprüngliche griechische ist. Aber die Odysseus-Sage folgt der Ilias-Sage! Indem nun aber die Telemach-Sage, eine Sage von Sauls Jugend, am Schluß einer Moses + Jakob-Sage steht, zeigt sie jedenfalls mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf den ursprünglichen Bestand hin, daß die Ilias-Sage von dem Manne Saul einmal ebenso der Odyssee folgte, wie die Saul-Sage der Moses + Jakob-Sage. Wie es dann kam, kommen konnte, daß die Ilias-Sage aus ihrer einstigen Stellung hinter der Odysseus-Sage vor diese geriet, läßt sich bis jetzt nur zaghaft vermuten, und ich verzichte deshalb darauf, mich darüber ausführlich zu äußern. So viel indes schon hier: Im Ergänzungs-Heft, S. 159 ff. haben wir den Schluß gezogen, daß die Urias-Geschichte, die sich während der Abwesenheit des betrogenen Gatten, ursprünglich während irgendeines Krieges, abspielte, lediglich sekundär in Davids Ammoniter-Krieg hineingestellt worden ist. Nun setzt die Bedrängung der Penelope durch die Freier eine Abwesenheit des Odysseus voraus, deren Motivierung durch irgendeinen Krieg des Helden oder Teilnahme an einem solchen bei einem Könige und Heerführer besonders nahe lag. Hat nun der Sagen-Erzähler oder Dichter für irgendeinen belanglosen derartigen Krieg der Odysseus-Sage den allbekannten großen Kampf um Troja eingesetzt und so bewirkt, daß die Odyssee hinter die Ilias-Sage kam? Und dürfen wir nun noch weiter gehen? Hat die auch für die Freier-Werbung vorauszusetzende Abwesenheit des Odysseus nun auch vielleicht, und schon vorher, bewirkt, daß zunächst die zu derselben Sage, einer Jakob-Sage, gehörigen

1) S. u. unter „Vor-Ilias“ (S. 367 ff.), „Herakles“, „Könige von Rom“, „Hamlet“ und „Vor-Hamlet“ und vgl. o. S. 159 ff. die indische *Mahabharata*-Sage.

Abenteuer der Odyssee ihren Platz mit den ihnen ursprünglich vorhergegangenen Ereignissen nach Odysseus' Heimkehr getauscht haben? So hätte die oben S. 184 offen gelassene Frage doch noch eine erwägenswerte Antwort gefunden. Ein seltsamer Zufall scheint es übrigens so gewollt zu haben, daß die beiden Kriege, die in der Urias-Sage und der Odysseus-Sage gleichermaßen für irgendwelche andere Kriege eingetreten wären, (nach o. S. 352) sagengeschichtlich identisch wären.

Der junge Telemach, der den alten Nestor in Messenien aufsucht, um ihn nach dem Verbleib seines Vaters zu fragen, ist nach dem oben Gesagten der junge Saul, der, von seinem Vater ausgeschickt, den alten Samuel aufsucht, um ihn nach dem Verbleib der verschwundenen Eselinnen seines Vaters zu fragen. Da sich, wie aus Ilias und Odyssee zu erschließen ist, erst auf dem Boden der griechischen Sage der verschollene Vater hat entwickeln können, so hat also erst der griechische Erzähler der Odysseus-Sage, vielleicht erst ein frei schaltender und waltender Dichter, an die Stelle von gesuchten Eselinnen — oder vielleicht von anderen gesuchten Tieren[1]) — den Vater des Helden treten lassen. Es ist aber recht wohl möglich, daß dabei Homer in einer anderen Episode ein ursprüngliches israelitisches Motiv gesuchter Tiere erhalten hat. Von Telemach (|| dem jungen Saul) zwar nicht, wohl aber von seinem Vater Odysseus, wird erzählt, daß er als Knabe, von seinem Vater geschickt, nach Messenien reist, um 300 von Messeniern geraubte Schafe zurückzuholen. Dabei trifft er dann den Iphitus auf der Suche nach zwölf mit Maultieren schwangeren Stuten[2]).

---

1) Vgl. die Ursage, wozu Band I, S. 409 ff.

2) Odyssee XXI, 15 ff. Für einen dem Dichter noch bewußten Zusammenhang zwischen Telemachs Suchen nach seinem Vater und dem Suchen des Odysseus und des Iphitus nach den Tieren könnte man auf das gleiche Odyssee III, 367 und XXI, 17 gebrauchte Wort *chreios* verweisen und darauf, daß das Wort das eine Mal an die Landschaft Elis, das andere Mal an das angrenzende Messenien geknüpft ist und dabei beide Male in Messenien gebraucht wird.

Besteht zwischen dieser Episode und der in Rede stehenden Saul-Episode ein Zusammenhang, sodaß einem Suchenden der Saul-Sage bei Homer zwei einander begegnende, aus dem einen gewordene Suchende gegenüberständen, so darf man an die Dolonie in der Ilias erinnern, in der zu den griechischen Kundschaftern, die ins trojanische Lager eindringen, ein trojanischer ihnen begegnender Kundschafter, Dolon, hinzugekommen ist (o. S. 344 f.; und vgl. S. 349). Und dabei ist es hier Odysseus, der, während sein Begleiter Diomedes außer dem Könige Rhesus zwölf von dessen Kriegern in dem Lager niedermetzelt, die Perde losmacht, die dann entführt werden. Vielleicht ist auch dies ein Beispiel dafür, wie Homer im kleinen mit seinem Stoffe gearbeitet hat. Daß der dem Odysseus begegnende Iphitus nachher auf seiner Reise von Herakles getötet wird, wie der dem Odysseus und dem Diomedes begegnende Dolon von Diomedes, nur nebenbei. Dabei ist es aber durchaus möglich, daß die von den Messeniern zurückzufordernden Schafe schon ursprünglich zu einer Odysseus- als einer Jakob-Sage gehört haben. Denn, wie z. B. Nr. 32 der *Balkanmärchen* von LESKIEN oder Nr. 60 der *Isländischen Volksmärchen* von HANS und IDA NAUMANN zu zeigen scheinen, haben einmal, der Ursage entsprechend, auch zu der Jakob-Sage entlaufene und gesuchte Tiere gehört, und zwar Schafe, zu deren Zurückholung der Jakob sich aufmacht und nun seine Haran (= Aea)-Episode erlebt[1]. Sehr wohl möglich, daß das von Jakob-Jason in der Aea-Episode geholte goldene Vließ als Vließ, d. h. Schafsfell, zum mindesten auch in diesen Ideenkreis hineingehört (o. S. 310 ff.). Sollte im übrigen das Suchen der Schafe in Messenien wirklich zur Odysseus-Jakob-Sage gehören — dann als ursprüngliche Einleitung in eine Haran-Episode, welcher in der Odysseus-Sage Odysseus als Freier und Schwiegersohn bei seinem Schwiegervater entspricht (o. S. 181 f.) —, dann könnte andererseits Iphitus auf der Suche nach den 12 mit Maultieren schwangeren Stuten aus der Saul-Sage stammen,

1) Hierzu wieder JENSEN in der „TALLQVIST-Festschrift“, S. 83 ff

sodaß diese Duplizität sich aus der Parallelität der zugrunde liegenden Sagen erklärte. Und dann wäre vielleicht die Dolonie mit ihrer Duplizität sekundär.

Wenn somit fraglos ein größeres Stück der Saul-Samuel-Sage, und vielleicht gar mit einer Teil-Variante, in Odyssee II fortlebt, so darf nunmehr eine Vermutung von C. FRIES [1]) immerhin erwähnt werden, daß nämlich in dem Cyclopen-Abenteuer von Odyssee I Motive aus Davids und Sauls Höhlen-Episode[2]) zur Verwendung kommen, wenn freilich mit allerlei Umbiegungen: Im Innersten einer Höhle bei den Schaf- (und Ziegen-) Hürden weilt David mit seinen Leuten, als Saul hereinkommt. Dann verläßt dieser die Höhle, und nun eilt David ihm nach und ruft ihn an. Das erinnert immerhin an die Cyclopie: Im Innersten der Höhle des Polyphem befindet sich Odysseus mit seinen Leuten, als Polyphem mit seiner Schaf- (und Ziegen-)Herde hereinkommt. Als dann Odysseus sich mit seinem Schiff in Sicherheit gebracht hat, ruft er den Cyclopen an. Wie eine solche Kontamination zweier Höhlen-Episoden mit einander möglich war, zeigt die Mohammed-Sage, in der ohne Frage Davids Höhlen-Episode nun wieder mit der Höhlen-Episode der Odyssee verquickt worden ist (s. o. S. 33 ff.).

Über das Eindringen eines anderen Stücks aus der Ilias-Sage, einer Saul-David-Sage, in die Odyssee, der Windstille nämlich mit deshalb vollzogenem Opfer s. S. 65 f. meiner oben S. 176 gen. Broschüre: bodenständig in Aulis (o. S. 350), abgeleitet in der Proteus- und in der Thrinacia-Episode (wozu o. S. 354 und S. 177).

Jedenfalls ist vor allem der Anfang der Saul-Samuel-David-Sage, aus der in der Hauptsache die Ilias-Sage geworden ist, in der Odyssee untergebracht, u. zw. als ein Bestandteil der Odysseus-Sage. Damit sind nun aber die in der Odyssee erhaltenen Teile der Samuel-Saul-David-Sage nicht erschöpft. Mancherlei Episoden davon, die der Dichter nicht in der Ilias unterbrachte, dort nicht unter-

1) *Klio, Beiträge zur alten Geschichte* IV, 2, S. 233 f.

2) 1 Sam. 24.

bringen konnte, weil deren Zeitrahmen nicht dafür ausreichte, die hat er sonst noch in der Odyssee untergebracht, nun aber nicht mit der Odysseus-Sage als Erlebnisse des Odysseus verknüpft, sondern in der Odyssee als Erlebnisse von Ilias-Helden, d. h. mit ursprünglicher Personen-Vertretung, erzählt, so Sauls Warten in Gilgal usw., die Urias-Geschichte, die Eroberung von Rabbath-bene-Ammon, die Szene an der Quelle Gihon (o. S. 351, S. 351f., S. 352 f., S. 353 ff.). Diesem Tatbestande gegenüber ist es bedeutungsvoll, daß die Ilias-Sage ihrerseits auch nicht ein Motiv aus den Vorlagen der Odyssee, der Moses- und der Jakob-Sage, in sich aufgenommen hat! Wie auch dieses Verhältnis zwischen Ilias und Odyssee aufs deutlichste zeigt, daß Ilias und Odyssee auf einem Plane beruhen, so geht daraus noch genauer hervor, daß die Schaffung der Odyssee wenigstens den Plan der Ilias voraussetzt! Wie genau wir aber den Dichter — oder die Dichter-Schule? — bei der Arbeit verfolgen können, zeigt das Beispiel, das ich S. 65 meiner Broschüre gebracht und o. S. 363 erwähnt habe.

Damit wären wir mit dem Nachweise der alttestamentlichen Bestandteile in Ilias- und Odysseus-Sage in der Hauptsache fertig. Stoffe, für die sich nur äußerliche, doch aber auffällige Parallelen etwa aus anderen alttestamentlichen oder sonstigen Sagen nachweisen ließen, kommen darin nicht vor — ein weiterer ausschlaggebender Beweis für die Richtigkeit gerade unserer Ableitung der Ilias- und Odyssee-Sage!

Es hat sich also ergeben, daß die Grundstoffe der beiden griechischen Nationalepen nicht in Griechenland entstanden sind, sondern aus Israel, speziell Süd-Israel stammen, aus den südisraelitischen Sagen von Saul und David einer- und denen von Moses und Jakob andererseits, dabei aber, wie immer wieder bemerkt werden konnte, nicht aus den uns bekannten Sagen von Saul usw., sondern aus älteren

oder Neben-Formen von ihnen, welche deren Original in manchen oder vielen Punkten näher stehen. Dabei ist es indes sehr deutlich ersichtlich, daß der mythologische, laßt uns sagen: babylonische Charakter der Sage in der Odysseus-Sage viel deutlicher erhalten ist, als in der Ilias-Sage, während in deren israelitischen Mutter-Schwester-Sagen ein solcher Unterschied kaum festzustellen ist. Daraus scheint sich zu ergeben, daß die Ilias-Sage später als die Odysseus-Sage, also nicht gleichzeitig mit ihr, entlehnt ist. Vielleicht erklärt das übrigens allein schon, wieso die Ilias-Sage in ein chronologisches Verhältnis zur Odysseus-Sage kommen konnte, welches mit dem der entsprechenden israelitischen Sagen nicht im Einklang steht. Daß die Verbindung der Odysseus-Sage mit der Ilias-Sage nicht etwa zusammen mit der Entlehnung, sondern später als diese erfolgt ist, das zeigen die mit der Odyssee näher verwandten Sagen, die Südsee-Odyssee und die Argonauten-Sage, welche beide nichts von einer „Ilias-Sage" neben einer Odyssee und zumal keine engere Verknüpfung einer Ilias-Sage mit einer solchen erkennen lassen. Vgl. o. S. 359.

Da nun die israelitischen Vorlagen von Ilias-Sage und Odysseus-Sage auf das babylonische *Gilgamesch*-Epos zurückgehn[1]), so ist die Urheimat der großen griechischen Epen-Stoffe wenigstens in der Hauptsache Babylonien. Damit soll natürlich nur gesagt sein, daß der Kern und der ganze Aufbau der Sagen letztlich babylonischen Ursprungs ist. Daß die Einzelgestaltung griechisch ist, bedarf ja keiner Erwähnung. Es könnten dabei schließlich z. B. sogar alle Helden der Ilias echtgriechischen Ursprungs sein, ebenso z. B. manche oder meinetwegen alle Märchen-Gestalten aus den Abenteuern der Odyssee, die Sirenen, um hier etwas zu nennen, oder die Scylla oder die Calypso. Was ich nachgewiesen habe, nachweisen mußte, ist, um das klar zu formulieren, daß der Aufbau der ganzen Sagen und der Verlauf der einzelnen Episoden wenigstens in der Hauptsache entlehnt sind.

---

1) Band I, S. 406 ff., S. 125 ff. und S. 225 ff.

So gehen also die zwei großen Nationalepen der Griechen, ebenso aber auch die zwei der Inder (o. S. 90 ff.), gerade auf die drei Nationalsagen Süd-Israels, die Jakob-, die Moses- und die Saul-David-Sage zurück (o. S. 176 ff. und S. 342 ff.), Das kann doch wohl nicht bloßer Zufall sein und weist uns vielmehr auf eine Bedeutsamkeit der israelitischen Vorlagen und doch wohl auch von deren Trägern hin, auf eine Bedeutsamkeit, deren Grund und Natur wir vorderhand nicht festzustellen vermögen. Mag sein, daß eine Verbreitung einer israelitischen Religion eine der Veranlassungen zu der Verbreitung der südisraelitischen Sagen war. Es mag aber auch noch etwas Anderes mitgewirkt haben. Ist es nicht merkwürdig, daß unsere israelitischen Sagen, deren Tochter-Sagen in Griechenland und ebenso in Indien die Grundstoffe ihrer großen Epen sind, gerade auf ein babylonisches Epos zurückgehn? Darf man deshalb vermuten, daß auch diese israelitischen Sagen einmal in Epen gesungen wurden, als deren Trümmer wir etwa gelegentliche poetische Stücke in ihnen, wenigstens einzelne von diesen Stücken, anzusehen hätten? Und hat diese epische Form, in der die israelitischen Sagen gesungen worden wären, hat dieses Gesungenwerden etwa deren Verbreitung befördert? Und wenn so allerlei Phrasen im babylonischen Epos sich in der Erzählung der israelitischen Sagen in Israel und bei Homer wiederholen (s. m. Broschüre S. 66), ist das ein Hinweis auch auf formelle Abhängigkeit in den poetischen Formeln und der poetischen Form?

---

b.

Vor-Ilias-Sagen und Sagen von Abraham bis Juda.

1.

Die Vor-Agamemnon-Sage.

Die Odysseus-, weit ausgiebiger aber die Jason-Sage ließen nicht nur durch sich selbst auf ihren israelitischen Ursprung schließen, sondern auch durch ihre Vorgeschichte. Ebenso wie namentlich mit der Argonauten-Sage steht es nun aber mit der Ilias-Sage. Wiesen sich Nestor, Agamemnon und Menelaus, Achilles, Clytaemnestra, Aegisthus und Orest, dazu Telemach in der Telemachie, als Abbilder von Gestalten der Saul-David-Sage aus, so lassen sich auch die Vorfahren dieser griechischen Sagengestalten und deren Genealogien in entsprechenden israelitischen Sagengestalten und Genealogien wiederfinden. Von Nestors und Telemachs Vorgeschichte war schon oben S. 328ff. und S. 220 die Rede. Hierunter zunächst eine Parallelen-Tabelle, welche die Vorgeschichte Agamemnons und seiner Verwandten in der israelitischen Sage nachweist[1]:

Der reiche Abraham, ein Freund Gottes, bei dem als einzigem von allen Menschen Gott, mit zwei Engeln zusammen, einmal zu Gaste ist. +: Abraham will Gott seinen Sohn Isaak opfern, dieser bleibt ihm aber

Der reiche Tantalus, ein Freund der Götter, der als einziger von allen Menschen deren Tischgenosse ist. Tantalus setzt den Göttern seinen Sohn Pelops zum Mahle vor, dieser wird aber von den Göttern durch

1) S. hierzu schon m. o. S. 176 gen. *Leitsätze* usw., S. 34 ff.

durch Gott erhalten[1]).

Kochen der zerstückelten Glieder ins Leben zurückzurufen.[5])

Tantalus-Abraham ist ein König in Phrygien. Deshalb gehört vielleicht gerade hierzu die Philemon-Baucis-Sage, die fraglos irgend eine Abraham- und Lot-Geschichte ist:

Bei dem alten kinderlosen Ehepaare Abraham und Sara kehren Gott und zwei Engel (Gottes-Boten) ein und werden gastlich aufgenommen; Gott verspricht der Sara nach einem Jahre einen Sohn (der auch nach einem Jahre geboren wird). Danach blickt Abraham auf die in Sodom und Gomorra wütende Katastrophe herab[2]). Bei Lot, seinem Weibe und seinen Töchtern kehren dieselben zwei Engel ein, aber ohne Gott; die frevelhaften Sodomiter begehren die Engel zu schänden; Lot will sich mit seiner Familie auf einen Berg flüchten, auf den er sich später auch hinaufbegibt. Sodom-Katastrophe[3]). — In der Parallelgeschichte Richter 19 wollen die Bewohner von Gibea einem levitischen Fremdlinge mit zwei Angehörigen, einem Sklaven und einem Kebsweib, kein Nachtquartier geben, aber ein alter Mann nimmt sie auf. Nun verlangen die Männer von Gibea die Auslieferung des Leviten, um ihn zu schänden[4]). Dazu: Die babylo-

Bei dem alten (einsamen) Ehepaare Philemon und Baucis in Phrygien kehren Zeus und sein Bote Hermes ein, nachdem sie von den anderen Bewohnern der Gegend unfreundlich abgewiesen sind. Philemon und Baucis werden auf einen benachbarten Berg geführt; die Gegend wird mit Ausnahme der Hütte der zwei Alten vom Wasser verschlungen[6])[7]) — Vgl. auch die Hyrieus-Sage: Zeus kehrt mit zwei Göttern, Poseidon und seinem Boten Hermes, beim Könige Hyrieus ein; sie werden gastlich aufgenommen und versprechen ihm Erfüllung eines Wunsches. Der wünscht sich Kinder, und nun wird ihm durch Urinieren der Götter auf die Haut eines ihnen von Hyrieus geopferten Stieres ein Sohn, Orion, geschaffen[8]). — Zur Zusammengehörigkeit der Tantalus-Abraham- und der Philemon-Abraham-Lot-Sage s, ferner die Lycaon-Sage: Nach dieser werden dem Zeus bei einem Besuche im Hause des Lycaon, unter die Opfer gemischt, die Ein-

1) 1 Mos. 18 und 22.

2) 1 Mos, 18. Vgl. die Elisa-Geschichte 2 Kön. 4, 13 ff.: Die Sunamitin, bei welcher Elias öfters einkehrt, hat, wie ihm sein Diener sagt, keinen Sohn. Da verspricht ihr Elisa einen Sohn, der auch nach einem Jahre geboren wird. S. Band 660 f.

3) 1 Mos. 19. 4) Richter 19. S. Band I, S., 364 ff.

5) Roscher, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* V, Sp. 75 f.; III, 2, Sp. 1870.

6) Ovid, Metamorphosen VIII, 616 ff.

7) Sonderbar, daß ein von „Paulus" (Ergänzungs-Heft, S. 29 ff.) nach Colossae in Phrygien gerichteter Brief zum Adressaten gerade einen Philemon hat.

8) Hyginus, Fabulae CXCV,

nische Sintflut-Geschichte (von einer Wasserflut) ist die Vorlage dieser israelitischen Geschichten[1]). Einen Hinweis hierauf gibt noch die Flucht Lots auf einen Berg vor — einem Regen von Feuer und Schwefel.

geweide eines geschlachteten Kindes vorgesetzt. Infolgedessen werden Lycaon und 49 von seinen 50 Söhnen vom Blitze erschlagen, und nachher kommt eine (die deucalionische) Sintflut[2]). Und hierzu vgl. wieder u. unter „Herakles" die Aegyptus-Danaus-Sage[3]).

Abrahams Sohn Isaak. S. dazu o. S. 367 f.

Des Tantalus Sohn Pelops. S. dazu o. S. 367 f.

Isaaks zwei Söhne Jakob und Esau, die feindlichen Brüder.

Pelops' Söhne Atreus und Thyestes, die feindlichen Brüder[4]) ?

Jakob erzeugt mit Lea 6, und für zwei Hauptfrauen 12 Söhne und eine Tochter, dabei mit der einen Hauptfrau Rahel den zweitletzten und den letzten Sohn. Zu Jakobs Zeit eine große [Dürre und] Hungersnot, ebenso wie vorher zu Isaaks

[5]) Der kinderreiche Pelops erzeugt nach einer Tradition (Pindar) 6, nach einer anderen (Hellanicus ??) 13 + 1 Söhne[6]); dazu hat er zwei Töchter. Die Nymphe Axioche gebiert ihm einen Sohn, Chrysippus. Zu Pelops' Zeit eine große Dürre, iden-

---

1) Band I, S. 298 ff. und 364 ff.

2) Apollodorus, a. a. O. III, 8, 1 f.; ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth* II, 2, Sp. 2171.

3) Einer zukünftigen Untersuchung muß es vorbehalten bleiben das genaue verwandtschaftliche Verhältnis zwischen den o. miteinander zusammengestellten israelitischen und griechischen Sagen festzustellen. Dabei wird, wie es namentlich die Tantalus-Sage (o. S. 367 f.) und die Lycaon-Sage erfordern, auch klargestellt werden müssen, welche Rolle die Opferung Isaaks neben dem Besuche Gottes bei Abraham in diesem Rattenkönig spielt. Über die von Philemon und Baucis geschlachtete Gans hätte ich in diesem Zusammenhang etwas vielleicht Wichtiges zu sagen. Aber um das hier vorbringen zu können, dazu ist die Zeit unter keinen Umständen schon weit genug vorgeschritten. — Über die wichtigen Philemon-Baucis-Märchen in Band III.

4) ROSCHER, a. a. O. V Sp. 913.

5) ROSCHER, a. a. O. III, 2, 1872 f. Zu der Zahl der Jakobs-Kinder vgl. o. S. 220 f. und S. 328 und u. unter „Oedipus", „Herakles" und „Vor-Siegfried". Speziell zu den 6 Söhnen Pelops-Jakobs vgl., daß in der Jakob-Sage nur 6 Söhne Jakobs (die 4 ältesten Lea- und die 2 Rahel-Söhne) individuell handelnd auftreten, und daß im *Mahabharata* den Söhnen Jakobs 6 Personen entsprechen, 4 Söhne von einer, 2 von einer anderen Frau (o. S. 157 ff.)

6) Scholion zu Euripides' Orest, 4. (Mitt. m. Kollg. FRIEDLÄNEER).

Zeit[1]).

Ruben, Sohn Jakobs, begeht Ehebruch mit seiner „Stiefmutter", einer Frau Jakobs[3]).

Juda und Ruben, Söhne Jakobs, hauptsächlich daran beteiligt, wie die Brüder des schönen Joseph, des Stiefbruders jener zwei, auf ihn eifersüchtig, weil ihr Vater Jakob ihn bevorzugt, ihn töten und in einen Brunnen werfen wollen, aber statt dessen lebend in einen Brunnen werfen, wonach er für tot gilt[6]).

Danach „verläßt Juda seine Brüder" (und seinen Vater Jakob)[8]).

Juda heiratet die Tochter des Sua, erzeugt mit ihr drei Söhne, von denen zwei sterben, während von dem dritten keine Nachkommen erwähnt werden.

+: Juda liegt der Thamar, der Gattin seines gestorbenen Sohnes Ger, in blutschänderischer Verbindung bei, ohne zu wissen, daß sie seine Schwiegertochter ist. Er gibt ihr als Pfand unter anderem seinen Stab. Thamar gebiert ihm die Zwillingsbrüder Perez und Serah[12]).

tisch mit der zu Aeacus-Jakobs Zeit[2].)

Thyestes, Sohn des Pelops, begeht Ehebruch mit seiner Schwägerin, einer Gattin des Atreus[4]).

Atreus und Thyestes, Söhne des Pelops, töten im Einverständnisse mit (ihrer Mutter und) ihren anderen Brüdern ihren schönen[5]) Stiefbruder Chrysippus und werfen ihn in einen Brunnen, oder töten ihn, indem sie ihn in einem Brunnen werfen, auf ihn eifersüchtig, weil ihr Vater Pelops ihn bevorzugt[7]).

Atreus und Thyestes fliehen danach vor ihrem Vater Pelops[9]).

Atreus heiratet Pelopia, die Tochter seines Bruders Thyestes. Diese ist schon, ohne daß er sie erkannte, von ihrem Vater geschwängert worden. Sie entwendete ihm dabei sein Schwert[10]).

+: Atreus heiratet Aërope, nach einer Überlieferung die Frau seines Sohnes Pleisthenes, und erzeugt mit ihr zwei Söhne, Agamemnon und Menelaus[11]).

Agamemnon und Menelaus entsprechen nach den eben gebotenen Parallelen also den Zwillingen Perez und Serah. Diese beiden sind, wenigstens äußerlich betrachtet, Parallelgestalten zu den Zwillingen Jakob und Esau: Vor der Geburt

1) 1 Mos. 30; 35, 16 ff.; 41; 26,1.

2) Apollodorus, a. a. O., III, 12, 6, 9; vgl. u. unter „Vor-Achilles".

3) 1 Mos., 35,22. 4) ROSCHER, a. a. O., I, 1 Sp. 87 f.; V, Sp. 913.

5) Hyginus, Fabulae, Nr. CCLXXI. 6) 1. Mos. 37.

7) ROSCHER, a. a. O. I, 1, Sp. 712 und 904. 8) 1 Mos. 38,1.

9) ROSCHER, a. a. O. I, 1, Sp. 712 und 904.

10) Eb., I, 1, Sp. 714 f. Zum Schwert vielleicht für Judas Stab vgl. u. unter „Theseus" und „Vor-Siegfried".

11) Eb., III, 2, Sp. 2562 und I, 1, 87. 12) 1 Mos. 38, 2 ff.

Serahs zeigt sich zuerst seine Hand, um die nun ein roter Faden gebunden wird, danach wird Perez geboren, dann erst Serah; Perez, der Zweit-Erschienene, wird also der Erst-Geborene, der mit dem roten Faden, der Erst-Erschienene, somit der Zweit-Geborene. Andererseits: der rote (braune) Esau ist der Erstgeborene, aber der andere, Jakob, erlangt das Erstgeburts-Recht. Diese Parallele macht es verständlich, daß von Agamemnon und Menelaus Ähnliches wie von Jakob (und Esau) erzählt wird:

Jakob flieht vor dem Zorne seines Bruders Esau nach Haran, zu Laban, seinem Oheim, heiratet, dessen zwei Töchter, kehrt danach zurück und läßt sich wieder in Kanaan, seiner Heimat und dem Besitze seiner Nachkommen, nieder[1]).	Agamemnon und Menelaus fliehen vor Thyestes, nach einer Tradition ihrem Oheim, und dessen Sohn Aegisthus, zu Tyndareus, heiraten dessen zwei Töchter, kehren danach zurück, und Agamemnon erlangt seine väterliche Herrschaft[2]).

Vgl. hierzu u. unter „Oedipus" die Sage von Eteocles und Polynices und unter „Herakles" die von Proetus und Acrisius. Zu der Verheiratung der zwei Laban-Töchter an zwei Gatten s. auch o. S. 94 die *Rama*-Sage.

Man könnte immerhin gegen die letzten Parallelen auf S. 370 Bedenken erheben. Aber daß wir unter Atreus einen Jakob-Sohn zu verstehen haben und genauer einen Juda, kann nicht wohl bezweifelt werden. Auf die Jakob-Sage aber folgt in unserer israelitischen Sage die Moses-, auf diese die Josua-Sage, dann die von der Richter-Zeit, und danach kommt die von Samuel, Saul und David. Agamemnon aber, der Sohn des Atreus, also eines Juda, ist nach o. S. 342 ff. unzweifelhaft auch, und vor allem, ein Saul und sein Bruder Menelaus ein David. Die griechische Sage also, die in der Argonauten-Sage und der Odysseus-Sage die Moses-Sage kennt (o. S. 203 ff. und S. 300 f.) und in der Herakles-Sage sowie in der zu vermutenden Vorlage der römischen Königs-Sage hinter einer Jakob-Sage eine Moses- und Josua-Sage und darauf erst eine Samuel-Saul-David-Sage folgen läßt, freilich ohne irgendwo eine Richter-Sage bemerkbar zu machen (o. S. 176 ff., S. 342 ff., und unten),

1) 1 Moses 28 ff. 2) ROSCHER, a. a. O. II, 2, Sp. 2777.

diese griechische Sage läßt in der Agamemnon-Sage mit Zubehör die Moses- und die Josua-Sage und dabei gleichfalls die Richter-Sage völlig vermissen. Nun aber bildet in unserer griechischen Sage die Odysseus-Sage mit der Ilias-Sage von Agamemnon usw. zusammen eine Einheit, und die Odysseus-Sage setzt sich nach o. S. 176 ff. aus einer Moses- und einer Jakob-Sage zusammen, und diese Odysseus-Sage hat keine israelitische Vor-Sage über eine Jakob-Sage hinaus und keine israelitische Nach-Sage. Ich wage daher die Vermutung: Die Leere zwischen Atreus-Juda (und Agamemnon + Menelaus = Perez + Serah) einerseits und Agamemnon-Saul und Menelaus-David andererseits war ursprünglich wenigstens zum Teil ausgefüllt mit Odyssee I, einer Moses-Sage. Und dann gehörte Odyssee II, eine Jakob-Sage, mit der Pelops-Jakob-Sage zusammen. Hiergegen läßt sich wenigstens gar nichts einwenden, und dafür läßt sich sagen, daß das Wenige, was von Pelops als einem Jakob erzählt wird, sich ohne weiteres ergänzend oder auch als nächstverwandte Parallelsage zu der Odysseus-Sage stellt. Als Parallelen der Art — wie sie fraglos verwandte Parallelen überhaupt sind — hätten dann zu gelten die Hungersnot zu Pelops' Zeit (aus der zu Jakobs Zeit, wieder aus den sieben Spreujahren des *Gilgamesch*-Epos; s. Band I, S. 258 ff.) und der Hunger auf Thrinacia in Odyssee II (o. S. 177). Und die Tötung des Chrysippus = Joseph-*Enkidu* durch seine Brüder und daß er dann in einen Brunnen geworfen wird, würde sich gerade so zum Untergang von Odysseus' Gefährten im Meere (s. dazu o. S. 191) verhalten, wie die Tötung des *Tulau'ena* im Wasser durch seinen Bruder in dem Südsee-Märchen (o. S. 251) zu dem doch wohl fraglos entsprechenden Untergang der Gefährten des *Longa-Poa* in der Südsee-Odyssee (o. S. 233) und derer des Odysseus (o. S. 237) in Odyssee II. Eine merkwürdige Beziehung zwischen der Vor-Ilias-Sage und der Odysseus-Sage ist, so scheint es, vor allem, daß in der Vor-Ilias- und Ilias-Sage derselbe Agamemnon 1. ein Juda-Sohn ist und 2. ein Saul (o. S. 371), und daß sich in die Rolle Sauls teilen

Telemach, der Sohn des Odysseus, in der Odysseus-Sage (o. S. 357 ff.) und Agamemnon in der Ilias-Sage.

Indes —! Und ob sich das eben Vorgetragene mit dem o. S. 372 gewagten Erklärungsversuch verträgt? Vgl. u. unter „Vor-Achilles".

2.

Die Vor-Achilles-Sage.

Was von Agamemnon = Saul als dem Sohne eines „Juda" gilt, gilt mutatis mutandis auch von Achilles = David, dem Gefolgsmanne und späteren Feinde Agamemnon-Sauls. Denn auch er ist der Sohn eines „Juda". Dazu die nachfolgende Parallelen-Tabelle[1]).

Jakob, ein Frommer und Günstling Gottes, hat zwei Frauen, Lea und Rahel; mit der einen erzeugt er unter anderen Ruben und Juda, danach mit der zweiten zunächst nur Joseph; zu Jakobs Zeit eine große [Dürre und] Hungersnot[2]).	Aeacus, ein Frommer und Günstling der Götter, erzeugt nach einer Tradition mit der Endeïs Peleus und Telamon, danach mit Psamathe den Phocus; zu seiner Zeit eine große Dürre, identisch mit der zu Pelops-Jakobs Zeit (o. S. 369 f.)[3]).
Juda und Ruben, Jakobs Söhne, hauptsächlich daran beteiligt, wie die Brüder Josephs, des Stiefbruders jener zwei, auf ihn eifersüchtig, ihn töten und in einen Brunnen werfen wollen, aber statt dessen lebend in einen Brunnen werfen, wonach er für tot gilt[5]).	Peleus und Telamon, Söhne des Aeacus, stellen, auf ihn eifersüchtig, ihrem Stiefbruder Phocus nach und verbergen ihn, nachdem Telamon ihn getötet, in einem Walde[4]).
Danach „verläßt Juda seine Brüder" (und seinen Vater Jakob)[6]).	Peleus und Telamon werden danach von ihrem Vater Aeacus vertrieben[4]).
Juda heiratet die Tochter des Sua, erzeugt mit ihr drei Söhne, von denen aber nur einer am Leben	Peleus heiratet Antigone und erzeugt mit ihr eine Polydora, erzeugt dann mit einer zweiten Poly-

1) S. hierzu schon m. o. S. 176 gen. *Leitsätze* usw., S. 36 f.

2) 1 Mos. 30 und 41. 3) Apollodorus, Bibliotheca III, 12, 6, 6 ff.

4) Apollodorus, Bibliotheca, III, 12, 6,11.

5) 1 Mos. 37. 6) 1 Mos. 38,2.

bleibt[1]).

Danach zieht Juda mit seinem Freunde Hira *(Chira)* aus und liegt in blutschänderischer Verbindung seiner Schwiegertochter Thamar bei, die sich verkleidet und verhüllt hat, und erzeugt mit ihr die Zwillingsbrüder Perez und Serah[3]).

In Ägypten bittet den Joseph das Weib des Potiphar um seine Liebe, aber er weist sie zurück, und nun bezichtigt sie den Joseph bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs[5]).

Fortsetzung der babylonischen Vorlage, aus der die Joseph-Potiphar-Geschichte hervorgegangen ist: Kampf des von *Ischtar* um seine Liebe gebetenen *Gilgamesch* gegen einen furchtbaren Stier, einen „Himmels-Stier" oder Stier des (Himmels-Gottes) *Anu*, der der *Ischtar* von *Anu* gegeben ist, und Tötung des Stiers[7]).

dora, der Schwester seines Schwiegersohnes, des Gatten der ersten Polydora, einen Sohn[2]).

Danach vergewaltigt Peleus auf Anraten des Centauren Chiron *(Cheiron)* [in frevelhafter Weise] die Nereide Thetis, nachdem sie sich durch Verwandlung in allerlei Gestalten vergeblich dagegen gewehrt hat, und erzeugt mit ihr seinen zweiten Sohn Achilles[4]).

Astydamia, Weib des Acastus, Sohnes des Pelias, bittet den Peleus um seine Liebe, aber er weist sie zurück, und nun bezichtigt sie den Peleus bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs[6]).

Fortsetzung der Peleus-Geschichte: Acastus, der Peleus nicht selber töten, doch aber ums Leben bringen lassen will, nimmt ihn mit auf die Jagd und versteckt, wie er eingeschlafen ist, sein Schwert in Rindermist. Peleus wird nun von Centauren — griechisches *tauros* aber = Stier — angegriffen, allein der Centaur Chiron rettet ihn und verschafft ihm sein Schwert wieder[8]).

---

1) Eb., 38,2 ff.

2) Apollodorus, a. a. O. III, 13,1 und 4.

3) 1 Mos. 38, 12 ff.

4) Apollodorus, a. a. O. III, 13,5 f. — Zum Rat des Chiron vgl. den Rat des Jonadab, des Freundes Amnons, in der der Juda-Thamar-Geschichte parallelen Amnon-Thamar-Geschichte 2 Sam. 13. S. dazu u. unter „Könige von Rom" und „Hamlet".

5) 1 Mos. 39.

6) Apollodorus, a. a, O., III, 13, 3, 1 ff. Vgl. u. unter „Herakles" und „Theseus". Zu Peleus, einem Juda und einem Joseph der Potiphar-Geschichte, vgl. u. unter „Herakles" (Bellerophontes) und o. S. 43 zu Abdallah, Vater Mohammeds, der unabhängig hiervon in ganz ähnlicher Weise beiden biblischen Personen entspricht.

7) Band I, S. 258 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 107 und 113 f.

8) Apollodorus, a. a. O. III, 13, 3, 3 ff. Vgl. u. unter „Herakles" und „Theseus".

Zu Peleus als 1. einem Juda und 2. einem Joseph der Potiphar-Geschichte, die in unserem 1. Buch Mosis unmittelbar hinter der Juda-Thamar-Geschichte erzählt wird, vgl. u. unter „Herakles“ die Bellerophontes-Sage. Nach den o. S. 374 gegebenen Parallelen ist nun aber Achilles, der Sohn des Peleus, zweifellos ein David und somit erwiesen, daß die Peleus-Juda — Achilles-David-Sage mit Vorgeschichte in Bezug auf ihren genealogischen Aufbau sich genau so zu der alttestamentlichen Sage verhält, wie die Atreus-Juda — Agamemnon-Saul-Sage: In beiden fallen die Moses- und die Josua-Sage (dazu auch die Richter-Sagen) völlig weg, in beiden ist eine der zwei Hauptgestalten der Saul-David-Sage ein Sohn eines Juda! S. o. S. 371 ff. Daß das kein Zufall ist, liegt auf der Hand. D. h. aber, daß hier eine gemeinsame Entwicklung angenommen werden muß. Und das würde bedeuten, daß hier in der Vorgeschichte Agamemnons und der des Achilles nächstverwandte Parallel-Sagen vorliegen. In der Tat bieten ja auch die beiden Sagen z. T. dieselben Sagenstücke. Sie wären somit Parallelsagen innerhalb eines größeren Sagen-Komplexes, die sich erst verhältnismäßig spät aus einer ursprünglichen Sage differenziert hätten. Vielleicht deutet darauf auch noch hin, daß Agamemnon, = Saul, der älteste Sohn eines Juda (des Atreus) ist, Achilles, = dem jüngeren David, aber der jüngere, zweite, eines Juda (des Peleus). In der gemeinsamen Urform könnten somit vermutlich ein „Agamemnon“ und ein „Achilles“ die beiden Söhne eines Juda gewesen sein, als Repräsentanten eines älteren Saul und eines jüngeren David. Dazu stimmt aber ganz vortrefflich, daß Menelaus, der jüngere Bruder des Agamemnon, und, wie dieser, Sohn des Atreus, auch, ebenso wie Achilles, ein David ist, wie ich o. S. 348 und 353 ff. gezeigt habe.

Somit müßte, wenn die Odyssee, wie o. S. 372 zu einer Erwägung empfohlen, sich mit der Pelops-Atreus-Sage zusammenschließt, dasselbe von der Aeacus-Peleus-Sage gelten, also daß auch diese die Odyssee z. T. ergänzte, aber dabei auch eine nächstverwandte Parallelsage zu ihr wäre. Wenn

dann die Peleus-Astydamia-Geschichte eine Joseph-Potiphar-Geschichte, ebenso gut zu der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode gehört wie die Sirenen-Episode in Odyssee II (o. S. 176 f.), so wäre zunächst zu fragen, ob das nun einfach dieselben Geschichten sind, und wir wären nunmehr vielleicht in der Lage, die Frage bestimmt zu verneinen, indem wir betonten, daß Odysseus ein *Gilgamesch* ist, Peleus aber nicht, ebensowenig wie Joseph neben einem Jakob-*Gilgamesch*[1]). Und wir würden nunmehr in der Peleus-Astydamia-Geschichte eine Ergänzung zur Odysseus-Sage sehn: Odysseus bei den Sirenen ist ein *Gilgamesch*, der *Ischtar*s Liebe zurückweist, Peleus aber, wie Joseph in erster Linie, ein *Ischullanu*, der dasselbe tut. Es ist denkwürdig, daß von den beiden großen Epen der Inder, dem *Mahabharata* und dem *Ramajana*, die beide von einer Jakob-*Gilgamesch*-Sage abhängig sind (o. S. 142 ff. und S. 90 ff.), das letztere in seiner *Ischtar-Gilgamesch*-Episode nur die Gestalten des *Gilgamesch* und der *Ischtar* bietet, die hier nicht ein menschliches Weib ist, sondern eine Dämonin, ähnlich wie die Sirenen in der Odyssee, daß aber das erstere nur eine Joseph-*Ischullanu*-Geschichte, nämlich eine Potiphar-Geschichte, mit nur Menschen als handelnden Personen, hat, ebenso wie die Peleus-Sage. Denkwürdig, obwohl hier ein direkter Zusammenhang natürlich abzuleugnen ist.

---

1) S. Ergänzungs-Heft S. 103 ff.

Anhang.

Zum Alter von Ilias und Odyssee.

1. Wir haben im Ergänzungs-Heft, S. 152 und S. 159 ff., nachzuweisen versucht, daß die Syrer- und Ammoniter-Kämpfe Davids, mit der Belagerung der Ammoniter-Hauptstadt, ein Fremdkörper in Davids *Gilgamesch*-Sage sind und aus der Geschichte Salmanassars III. von Assyrien stammen, die Belagerung der Ammoniter-Hauptstadt im besonderen aus der Belagerung von Damaskus durch Salmanassar. Dieser starb 823. Demnach dürfen wir die Entstehung einer Sage von der Belagerung der Ammoniter-Hauptstadt durch Davids Feldherrn Joab gewiß nicht vor 800 ansetzen. Diese Belagerung erscheint nun aller Wahrscheinlichkeit nach in der griechischen Sage wieder in der Belagerung von Troja (o. S. 352 f.). Also könnte die letztere Belagerung in Verbindung mit der Agamemnon-Achilles- = Saul-David-Sage, d. h. die Ilias-Sage, kaum längere Zeit vor etwa 750 bei den Griechen Eingang gefunden haben. Die Entstehung der Ilias selbst müßte somit in noch späterer Zeit gedacht werden. Und da Ilias und Odyssee auf einem einheitlichen Plane beruhen (o. S. 363 f.), ist auch die Odyssee anscheinend nicht früher denkbar.

Dieser vielleicht außerordentlich wichtige Schluß wird natürlich mit besonderer Vorsicht aufgenommen werden müssen. Er ist hinfällig, wenn die Belagerung von Troja gegen unsere Meinung doch nicht mit der der Ammoniter-Hauptstadt identisch ist. Man könnte behaupten, gerade nach unseren Untersuchungen steckten ja in den Kämpfen um Troja auch noch solche gegen die Philister und weiter solche gegen die Amalekiter (o. S. 352). Aber — belagert

wird in der Saul-David-Sage doch nur die Ammoniter-Hauptstadt, und während dieser Belagerung spielt sich die Urias-Bathseba-David-Episode ab, und der entspricht doch ohne Frage die Agamemnon-Clytaemnestra-Aegisthus-Geschichte! Aber man könnte noch einen anderen Einwand erheben: Wie wir u. unter „Könige von Rom“ und „Hamlet“ nachweisen werden, stammen von einer älteren Gestalt unserer Urias-Geschichte die Tarquinius Superbus-Tullia- und die Fengo-Geruth-Geschichte ab, und beide Geschichten spielen sich nicht während einer Belagerung ab. Diese könnten somit scheinbar beide, und darum ebenso die Aegisthus-Geschichte, einer Urias-Geschichte ohne den Hintergrund einer Belagerung entstammen, sodaß die Aegisthus-Geschichte in eine sekundär damit verknüpfte Belagerung hineingefügt wäre, die ganz ohne jede Beziehung zur Belagerung gerade der Ammoniter-Hauptstadt wäre. Gewiß, das ließe sich sagen. Indes, so nahe es liegen mag, eine Geschichte wie die vom Ehebruch der Clytaemnestra durch die Abwesenheit ihres Gatten von der Heimat, und darum durch einen von ihm unternommenen Kriegszug erklärlich zu machen, sie brauchte sich nicht gerade während einer langwierigen Belagerung abzuspielen. Und darum bleibt ein Zusammenhang mit den langwierigen Kämpfen gegen die Ammoniter und der Belagerung ihrer Hauptstadt sehr wahrscheinlich. Umsomehr, als auch immerhin bemerkenswerte Einzelmotive für eine Identität der beiden Belagerungen sprechen. S. o. S. 352 f. Besonders auffällig scheint es, daß Aegisthus so gut wie David zu Hause geblieben ist. Das ist nicht auffällig bei David, dessen Oberfeldherr seinen Krieg gegen die Ammoniter führt, aber bei dem Könige Aegisthus nicht recht verständlich, wenn nicht als Abbild vom Daheimbleiben Davids.

2. Nun wird aber unser Ansatz für das Alter der griechischen Ilias- und Odysseus-Sage durch anderes gestützt: König Joas von Juda erscheint in der Herakliden-Sage wieder als Cypselus, Tyrann von Corinth; und der Sohn des Cypselus, Periander, ebenfalls Tyrann von Corinth, zu dessen Zeit Arion gelebt haben soll, wird deshalb dem Amazia,

Sohne des genannten Königs Joas, entsprechen, zu oder um dessen Zeit Jonas, das Vorbild Arions, gelebt zu haben scheint[1]). Nun aber sind die nach der biblischen Überlieferung v o r Joas lebenden nordisraelitischen Könige Ahab und Jehu historisch und von der biblischen Chronologie zeitlich richtig, d. h. wenigstens annähernd richtig, eingeordnet. Folglich ist es wahrscheinlich, daß dasselbe von den nach der israelitischen Überlieferung s p ä t e r regierenden Königen Joas und Amazia gilt. Diese haben nach dem alten Testament in der zweiten Hälfte des 9 ten und in der ersten Hälfte des 8 ten Jahrhunderts v. Chr. regiert. Demnach können Abbilder von ihnen nicht vor etwa 750 Aufnahme in die griechische Sage gefunden haben. Diese Abbilder, Cypselus und Periander, gehören jedoch zu dem sonst einheitlichen System der Herakles-Sage. Somit ist es wahrscheinlich, daß die g a n z e Herakles-Sage nicht vor etwa 750 vor Chr. die Griechen erreicht hat. Damit ist natürlich keine Bürgschaft dafür gegeben, daß auch die übrigen aus Süd-Israel stammenden griechischen Sagen, so die Ilias- und Odyssee-Sage, nicht früher nach Griechenland gekommen sind. Aber immerhin könnte doch mit der Herakles-Sage bewiesen werden, daß eine südisraelitische Sage noch um 750 und später in Griechenland Eingang finden k o n n t e.

Gewiß gibt es unendlich vieles, das gesicherter als das oben Gesagte ist. Aber bei dem spärlichen und keineswegs einwandfreien Material für eine zuverlässige chronologische Einordnung von Ilias und Odyssee sind unsere Kombinationen jedenfalls ein keineswegs verächtlicher Beitrag dazu. BETHE, von mir um eine kurze Formulierung seiner Ansicht gebeten, meint, daß ein Hauptstück der Ilias, deren ältester Bestandteil, die *menis,* wohl aus dem 8ten Jahrhundert stamme, das Übrige aber aus späterer Zeit. Und die uns vorliegende Odyssee sei erst um 550 oder noch später in ihre Form gebracht. S. auch BETHEs *Homer* II, S. 303 ff. Hier herrscht also einmal bestes Einvernehmen zwischen uns und einem klassischen Philologen.

---

1) S. u. unter „Herakles".

VII.

Die Oedipus-Sage mit Vor- und Nach-Sage und Sagen von Jakob, Juda, Moses, sowie Saul und David u. a.[1]).

An die Brüder J a k o b und E s a u erinnern die Brüder A m p h i o n und Z e t h u s:

Die Zwillingsbrüder Jakob und Esau. Vgl. u.	Die Zwillingsbrüder Amphion und Zethus, in Theben heimisch[2]). Vgl. u.
Jakob hat 12 Söhne nnd eine Tochter, dabei 7 Kinder von der Lea, aber nur 2 von der Rahel[3]).	Amphion hat von seiner Gattin Niobe 12 Kinder[4]), oder noch mehr[5]), gegenüber Leto mit nur 2 Kindern, der gegenüber jene mit der großen Zahl ihrer Kinder prahlt[4])[6]).

Daß Amphion ein J a k o b ist, ergibt sich ebenfalls aus dem Umstande, daß er alle Kinder oder alle bis auf eines oder zwei auf einmal durch den Tod verliert, und nach e i n e r Überlieferung Amphion selbst dabei den Tod findet[4])[7]). Denn derartiges ist typisch für griechische Jakobs-Kinder und den griechischen Jakob selbst. S. o. S. 158 f., S. 220 f., S. 328 f. und u. unter „Herakles", „Vor-Siegfried" (und vgl. unter „Vor-Hamlet"). S. hierzu schon m. o. S. 176 angeführten *Leitsätze* usw., S. 43.

Wie die Z w i l l i n g s b r ü d e r Neleus und Pelias fraglos die Z w i l l i n g s b r ü d e r Jakob und Esau darstellen und dabei, insofern sie a u s g e s e t z t werden, z u g l e i c h die Rolle eines M o s e s (und seines Bruders Aaron) übernehmen (o. S. 328 f.), so auch die Z w i l l i n g s b r ü d e r Amphion und Zethus. Denn von Perseus, mit dem als einem M o s e s

1) S. hierzu schon m. o. S. 176 angeführten *Leitsätze* usw., S. 44 ff.
2) Apollodorus, Bibliotheca III, 10, 1,3. 3) 1 Mos. 29; 30; 35.
4) Ilias XXIV, 602 ff. 5) Apollodorus, Bibliotheca III, 5, 6,1 f.
6) Eb., III, 5, 6,2. 7) Eb., III, 5, 6.3 f.

eine Aussetzungs-Geschichte verbunden ist, wird erzählt[1]), daß sich mit seiner Mutter Danae Zeus vereinigt, daß sie dann einen Sohn, den Perseus, gebiert, und nun von ihrem Vater mit dem kleinen Perseus zusammen in einen Kasten getan und ins Meer gesetzt, sodann von Dictys am Strande der Insel Seriphus gefunden und Perseus bei ihm aufgezogen wird. Von Antiope aber, der Mutter der Zwillinge Amphion und Zethus, heißt es, daß sie ebenso von Zeus schwanger wird, und nun, von ihrem Vater bedroht, nach Sicyon flieht, darnach die Zwillinge gebiert, diese ausgesetzt werden, und nun ein Rinderhirt sie findet und aufzieht[2]). Zu der Moses-Sage der Zwillingsbrüder Amphion und Zethus dürfte daher ebenfalls noch die Erzeugung durch Zeus gehören. Werden doch auch die Zwillingsbrüder Neleus und Pelias, fraglos Repräsentanten auch der Zwillingsbrüder Jakob und Esau, von einem Gotte, nämlich Poseidon, erzeugt, worauf sie dann nach ihrer Geburt ausgesetzt und von einem Hirten auferzogen werden[3]).

Von Amphion und Zethus wird weiter erzählt, daß sie die Mauer ihrer Vaterstadt Theben bauen[4]). Möglich, daß das zu dem Städtebau der Israeliten in Ägypten zu Mosis Zeit[5]) zu stellen ist. Vgl. u. unter „Herakles“ die Laomedon-Sage und unter „Könige von Rom“.

Wie man sieht, bewegten wir uns bis jetzt in Sagen-Motiven der Jakob- und der Moses-Sage.

Auf Amphion folgt als König in Theben ein Sohn seines Vetters Laius. Dieser erzeugt — gegen ein göttliches Orakel — in der Trunkenheit mit seiner Gattin Iocaste den Oedipus. Weil ihm nun — in diesem Orakel — geweissagt ist, daß ein von ihm Erzeugter seinen eigenen Vater töten werde, wird Oedipus ausgesetzt (nach einer Überlieferung in einem Kasten ins Meer geworfen[6])), aber von Hirten gefunden und dann bei dem Könige Polybus von Corinth aufgezogen. Herangewachsen,

1) U. unter „Herakles“.
2) Apollodorus, Bibliotheca III, 5, 5,5 ff.
3) Eb., I, 9, 8,1 f. 4) Apollodorus, Bibliotheca III, 5, 5,10.
5) 2 Mos. 1,11. 6) ROSCHER, *Lexikon* usw. III, 1, Sp. 706 f.

zieht er aus, um nach seinem Vater zu forschen, erschlägt er, nach Theben kommend, seinen Vater, den er nicht kennt, und diesem folgt dann Creon in der Regierung. In der Folge schickt Hera zur Strafe für den Mord eine Sphinx, Tochter des Typhon (= dem Schlangen-Löwen oder der Löwen-Schlange des babylonischen Mythus von der, wohl ersten Plage (o. S. 325)) und der Echidna, d. i. „Schlange“. Diese Sphinx ist ein Löwe mit Frauenkopf und Flügeln. Sie legt den Leuten ein Rätsel vor, dessen Lösung das Land von ihr befreien soll[1]). Viele versuchen sich aber vergeblich daran, und viele werden deshalb von ihr aufgefressen. Als das auch mit einem Sohne Creons geschehen ist, verspricht Creon dem, der das Rätsel löst, die Hand der Iocaste und die Herrschaft. Oedipus löst das Rätsel, heiratet die Iocaste, ohne zu wissen, daß sie seine Mutter ist, und wird König von Theben. Die Sphinx aber stürzt sich von dem Berge herab, auf dem sie haust[2]). Die Aussetzung muß immer zunächst gerade an die des Moses erinnern, an dessen Sage schon die Vorgeschichte von Oedipus denken ließ. Ein Moses ist aber auch Herakles, dessen erstes *athlon* die Tötung des nemeïschen Löwen ist, der mit der lernäischen Schlange zusammen als ein Repräsentant der Löwen-Schlange der ersten babylonischen Plage gelten muß[3]). Gerade ein Moses ist jedoch auch Perseus, der ausgesetzt wird, weil seinem Großvater geweissagt worden ist, daß ein Enkel ihn töten werde, und der, herangewachsen, ausgeschickt wird, um das schlangenlockige Haupt der Medusa zu holen, und diese tötet[3]). Oedipus scheint also klärlich die Amphion-Sage bis in eine reine Moses-Sage hinein weiterzuführen. So hätten wir aber in unserer the-

1) Zu dieser Sphinx-Rätsel-Geschichte vgl. die ganz ähnliche Geschichte von der Schlange *Nahuscha* im *Mahabharata* III, 178 ff. Welcher Art deren Verhältnis zur Oedipus-Sage ist, läßt sich vorderhand nicht feststellen. Als organischen Bestandteil der *Mahabharata*-Sage gibt sich die *Nahuscha*-Geschichte nicht zu erkennen. Da übrigens der Kern der *Mahabharata*-Sage aus Israel stammt (o. S. 142 ff.), so ist der Anklang von *Nahuscha* an hebräisches *nachasch* „Schlange“ auffallend.

2) Apollodorus, Bibliotheca III, 5,7 f.

3) S. u. unter „Herakles“.

banischen Sage den Anfang der Moses-Sage zweimal vertreten, einmal durch die von Zeus erzeugten und später ausgesetzten Zwillinge Amphion und Zethus (die aber zugleich den Zwillingen Jakob und Esau entsprechen), und einmal durch den von seinem Vater in der Trunkenheit erzeugten, danach ausgesetzten Oedipus. Ähnlich ist es, wenn Herakles, ein Nachkomme des Perseus, ebensogut ein Moses ist wie dieser, und wenn auch in der Vor-Hamlet-Sage der Moses der israelitischen Ursage zweimal vertreten ist[1]).

Diese Dubletten in unserer Sage weisen nun aber u. a. eine bemerkenswerte Differenz auf: Amphion und Zethus werden von einem Gotte, Zeus, erzeugt, ebenso Perseus, in dem als solchem wir lediglich einen Moses erkennen können. Oedipus aber wird in der Trunkenheit[2]) von einem menschlichen Vater erzeugt. Diese Trunkenheit muß uns nun aber an die Trunkenheit erinnern, in der Aegeus mit Aethra, einer Tochter des Pittheus, den Theseus erzeugt, der dann, herangewachsen, zu seinem Vater hinzieht, gerade so wie Oedipus, herangewachsen, auszieht, um nach seinem Vater zu forschen, und dann zu ihm gelangt. Und wie Oedipus nun seinen Vater nicht erkennt und dieser seinen Sohn nicht, so erkennt Aegeus zuerst seinen Sohn Theseus nicht. Dieser Aegeus ist aber, wie auch die Sigmund-Signy-Sage be-

---

1) U. unter „Herakles“ und „Vor-Hamlet“.

2) Zur Trunkenheit in Juda-Thamar-Sagen: Eine Sagen-Parallele zur Juda-Thamar-Geschichte ist auf israelitischem Boden die Ruth-Geschichte (s. Band I, S. 574 ff.; vgl. o. S. 153 ff.). Ebenso aber wie Thamar ihrem „Löser“ Juda auflauert und sich dann, von ihm nicht erkannt, zu ihm legt, ebenso legt sich Ruth in der Nacht „zu den Füßen“ ihres „Lösers“ Boas, als er trunken ist. Am Morgen schenkt Boas der Ruth 6 Maß Gerste, wie Juda der Thamar ein Zicklein verspricht. Darf man fragen: 1. Ist in der Ruth-Geschichte ein ursprüngliches Beilager unterdrückt? Und 2. Ist Juda, der beim Beilager seine eigene Schwiegertochter nicht erkennt — die freilich ihr Gesicht verhüllt hat; was aber natürlich nicht ausreicht, um das Nicht-erkennen zu erklären —, ist Juda ursprünglich beim Verkehr mit der Thamar trunken gewesen?

stätigt, anscheinend fraglos ein Juda und Aethra eine Thamar[1]). Und somit dürfen wir dasselbe von Laius und Iocaste vermuten. Und deren Sohn Oedipus wäre demnach als ein solcher ein Juda-Sohn, derselbe Oedipus, der sich oben S. 382 f. als ein Moses auswies. Also daß in seiner Geschichte die israelitische Sage von Juda, dem Sohne Jakobs, alsbald auf die Moses-Sage überspränge, ohne daß der lange, freilich völlig leere Raum zwischen Jakob-Sage und Moses-Sage berücksichtigt würde, dabei aber ganz so, wie in allen griechischen Schwester-Sagen! Vgl. o. S. 227 ff. und S. 320 f.; S. 371 f. und S. 375.

Ob mit dem oben Gesagten der Sinn und die Zugehörigkeits-Frage der Sphinx-Sage erschöpft ist, kann zweifelhaft sein. Die Sphinx ist zur Strafe geschickt, und ihr verfallen die Menschen zum Fraße. Das läßt zum zweiten Male an das *Mahabharata* denken (o. S. 145 f.), weiter an die Perseus-Andromeda-, die Herakles-Hesione-, die Theseus-Ariadne-Sage. Über deren genaue Einordnung in ihre Sagen-Systeme müssen aber Zweifel bleiben. Denn außer der Moses-Sage hat auch die Jakob-Sage Ansprüche an sie anzumelden[2]).

Von einem blutschänderischen Verkehr eines Moses mit seiner eigenen Mutter wissen wir sonst ebensowenig etwas wie von dem eines Juda-Sohnes. Indes gibt es in der Jakob-Sage doch etwas Ähnliches: Ruben, ein Bruder Judas, hat ehebrecherischen und blutschänderischen Verkehr mit seiner „Stiefmutter", einem Kebsweibe seines Vaters[3]), und so mag sich auch aus diesem Verkehr — bezw. dem, was ihm in einer älteren Form der Sage entsprach — die Heirat des Oedipus mit seiner Mutter Iocaste entwickelt haben. Daneben würde aber wohl noch etwas Anderes mitspielen, dasselbe dann, das schon einmal (o. S. 383), indes in anders entwickelter Form, in der Oedipus-Sage wiedergefunden wurde

1) S. u. unter „Theseus" und „Vor-Siegfried" und vgl. o. S. 221 f. und S. 174 f.

2) S. u. zweimal unter „Herakles", und unter „Theseus".

3) 1 Mos. 35,22.

(und unten in der Herakles-Sage gefunden werden wird): Oedipus weiß nicht, daß es seine Mutter ist, mit der er den Verkehr unterhält, ebenso Juda nicht, daß es seine Schwiegertochter Thamar ist, der er in blutschänderischer Weise beiliegt[1]).

Aus der Gesamtheit des o. Besprochenen dürfen wir jedenfalls entnehmen, daß auch die Oedipus-Sage mit ihrer Vorgeschichte gerade in der israelitischen Sage so zahlreiche Analogien hat und dabei auch wieder gerade in der Jakob- und der Moses-Sage, daß man für sie einen Zusammhang mit ihnen nicht leugnen darf.

Oedipus, der sich mit seiner Mutter, ohne sie zu kennen, vermählt, soll also vermutlich ein neuer Juda sein, der der Thamar, ohne sie zu erkennen, beiliegt. Dem Juda werden dann von der Thamar Zwillingssöhne geboren, Perez und Serah, dem Oedipus aber von der Iocaste ebenfalls zwei Söhne, Polynices und Eteocles. Und daß diese zwei Söhne den anderen zwei entsprechen, also Oedipus und Iocaste wirklich auch ein Juda und eine Thamar sind, ergibt sich aus folgendem: Eben diese zwei Juda-Söhne Perez und Serah mußten wir in Agamemnon und Menelaus, Söhnen des Atreus und der Aërope, wiedererkennen (o. S. 370), und wir stellten nun (o. S. 371) fest, daß von ihnen, Gegenstücken zu den Zwillingsbrüdern Perez und Serah, daneben Ähnliches erzählt wird wie von Jakob, dem Zwillingsbruder Esaus. Ganz nahe steht nun aber der Jakob- und damit dieser griechischen Jakob-Sage, was von Polynices und Eteocles erzählt wird:

Jakob flieht vor dem Zorne seines Bruders Esau nach Haran und heiratet zuerst die eine, dann die andere von zwei Töchtern Labans. Danach kehrt Jakob, fliehend, zurück, um in seiner Heimat Kanaan zu leben; sein Schwiegervater aber holt ihn ein[2]).

Polynices wird von seinem Bruder Eteocles vertrieben, flieht zu Adrastus nach Argos und heiratet dessen eine Tochter Argia, während der gleichzeitig zu Adrastus geflohene Tydeus dessen andere Tochter Deïpyle heiratet. Danach kehrt Polynices, begleitet von seinem

1) 1 Mos. 38; Erg.-Heft, S. 84, S. 125 f. und S. 144.

2) 1 Mos. 28 ff.

Schwiegervater Adrastus, zurück, um seine Herrschaft wiederzugewinnen[1]).

Zu dieser griechischen Jakob-Esau-Sage an falscher Stelle vgl. zum Überflusse noch die Parallele dazu an richtiger, alter Stelle in der Proetus-Acrisius-Sage: Nach dieser wird ein eigentlicher Jakob auf der Rückkehr von Haran, nämlich Proetus, ebenfalls von seinem Schwiegervater begleitet, schließt dann Frieden mit seinem Bruder und teilt mit ihm das Reich[2]).

Es ist somit deutlich, daß Polynices und Eteocles, sogut wie Agamemnon und Menelaus, wirklich Juda-Zwillinge sind, deshalb aber auch die Zwillinge Jakob und Esau vertreten. Wenn somit Polynices nach der Rückkehr seine Herrschaft zurückzuerlangen sucht, ähnlich wie Agamemnon, wie Proetus, beide als ein Jakob, der von Haran in die Heimat zurückkehrt und dort wohnen bleibt, so scheint sich darin noch ein weiteres Stück der Jakob-Sage zu offenbaren. Und wenn der zurückkehrende Proetus sich mit seinem feindlichen Bruder Acrisius friedlich einigt und darin der Friedensschluß zwischen dem heimkehrenden Jakob und Esau zum Ausdruck kommt, so könnte, nein: müßte doch wohl in dem Kampfe, den nun Polynices-Jakob gegen Eteocles-Esau um die Herrschaft von Theben führt, der zwischen dem heimkehrenden Jakob und Esau drohende Kampf einen Widerhall finden. Dieselben Männer Agamemnon und Menelaus, von denen Agamemnon einen Perez und deshalb auch einen Jakob darstellt, repräsentieren nun aber gleichfalls Saul und David, und vor allem im trojanischen Kriege (o. S. 342 ff.). Und da zeigt es sich nun in überraschender Weise, daß auch diese Vertretung durch Agamemnon und Menelaus mit der Polynices-Eteocles-Sage verknüpft ist[3]). Denn:

---

1) Apollodorus, a. a. O., III, 6,1.

2) Eb., II, 2,1. Dazu u. unter „Herakles".

3) Ein doch wohl nur merkwürdiges Analogon hierzu, das aber immerhin zeigt, wie leicht es zu dieser Doppelvertretung kommen konnte, bietet die *Mahabharata*-Sage, welche den Streit zwischen Saul und David

Fortsetzung der Anmerkungen auf nächster Seite.

Zug der Griechen unter Agamemnon, Menelaus usw. gegen Troja.	Zug der Sieben, Polynices, Tydeus usw., gegen Theben[1]).
Ungünstiges Schlangen-Vorzeichen in Aulis[2]).	Ungünstiges Schlangen-Vorzeichen in Nemea[3]).
Für die Griechen ungünstiger und verlustreicher Kampf[4]).	Völlige Niederlage und Vernichtung der Sieben — außer Adrastus — und ihres Heeres[5]).
Hektors Leiche bleibt zunächst unbegraben; Priamus, sein Vater, kommt heimlich bei Nacht und erwirkt sich die Erlaubnis, ihn begraben zu dürfen[6]).	Polynices' Leiche bleibt zunächst unbegraben; seine Schwester Antigone begräbt ihn heimlich (+: Die Athener kommen heran und zwingen die Thebaner, die Leichen ihrer Feinde begraben zu lassen)[7]).
Abfahrt der Griechen nach Tenedos[8]).	Flucht des Adrastus[9]).
Rückkehr der Griechen nach Troja (im zehnten Jahre des Krieges)[8]).	Neuer Zug gegen Theben, zehn Jahre später[10]).
Eroberung von Troja[8]).	Eroberung von Theben[10]).

Da in der Ilias-Sage die unbegraben gebliebene Leiche Hektors, des Gegners der Griechen (unter Agamemnon = Saul), der unbegraben gebliebenen Leiche Sauls entspricht (o. S. 346), so steht die Polynices-Sage der israelitischen näher als die von Hektor. Denn in der Polynices-Sage ist der zunächst unbegraben Gebliebene ein Heerführer der Partei, die der Agamemnons, eines Saul, entspricht,

Damit aber noch nicht genug. Denn auch die nach der Eroberung von Troja spielende Clytaemnestra-Agamemnon-Aegisthus-Sage (aus der Bathseba-Urias-David-Sage), auch diese Sage hat ihr Gegenstück in unserer thebanischen Sage, und dabei in einer Geschichte, die sich in ganz entsprechender Weise nach der Eroberung von Theben abspielt:

---

mit denselben Personen verknüpft, wie den zwischen Esau und Jakob. S. o. S. 162 f.

1) Apollodorus, a. a. O., III, 6,3. 2) Ilias, II, 303 ff.
3) Apollodorus, a. a. O., III, 6,4. 4) Ilias, XI ff.
5) Apollodorus, a. a. O., III, 6,5 ff. 6) O. S. 346.
7) Apollodorus, a. a. O., III, 7,1. 8) Iliu persis; Kleine Ilias.
9) Apollodorus, a. a. O., III, 6, 8,5. 10) Eb., III, 7,2 ff.

Clytaemnestra ist schuld an dem Tode ihres Gatten Agamemnon, der mit gegen Troja gezogen war[1]).

Clytaemnestras und Agamemnons Sohn Orestes erhält durch das delphische Orakel die Weisung, Clytaemnestras neuen Gatten zu töten, und tötet ihn und die Mutter[2])

Verfolgung des Mörders durch die Rachegöttinnen, Wahnsinn, Entsühnung[3]).

Eriphyle ist schuld an dem Verschwinden ihres Gatten Amphiaraus in der Erde, der mit gegen Theben gezogen war[4]).

Eriphyles und Amphiaraus' Sohn Alcmaeon erhält durch das delphische Orakel die Weisung, seine Mutter zu töten, und tötet sie[5]).

Verfolgung des Mörders durch (die) Rachegöttin(nen), Wahnsinn, Entsühnung[6]).

An dieser Parallelen-Reihe ist hervorzuheben, daß, während in der Ilias-Sage Agamemnon in der Hauptsache ein Saul, mit dem Urias der alttestamentlichen Sage identifiziert worden ist (o. S. 353), in der thebanischen Parallelsage der Urias eine Person für sich geblieben ist, sodaß an unserer thebanischen Sage im Vergleich mit der Ilias-Sage abermals eine größere Ursprünglichkeit festzustellen ist.

Nach dem oben Vorgebrachten haben wir in der Sage und Greuel-Geschichte zum mindesten von Amphion an bis zu Alcmaeon eine nächste Verwandte zu der Sage und Greuel-Geschichte von Atreus an bis Orestes. Wir müssen es uns aber versagen, diese Tatsache auszuwerten. Und weiter können wir hier auch nicht untersuchen, wie weit die Zusammengehörigkeit der Vor-Oedipus- und Oedipus-Sage, einer Jakob-Moses-Sage, mit einer der Ilias-Sage parallelen Sage auf ursprünglicher Verwandtschaft, wie weit etwa auch auf Kontamination beruht. Die Frage ist natürlich sehr wichtig wegen der Verknüpfung der Ilias-Sage mit einer Moses-Jakob-Sage (o. S. 176 ff. und S. 342 ff.).

Gesichert aber ist durch unsere Ausführungen, daß die Sage von Amphion und Zethus bis zu Alcmaeon hin wiederum eine lange Strecke der israelitischen, und speziell süd-

1) ROSCHER, *Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie* II, 1, Sp. 1235 ff.

2) Eb., III, 1, Sp. 956 ff. und 963 ff.

3) Eb., III, 1, Sp. 975 ff.

4) Apollodorus, a. a. O., III, 6,2 und 6, 8,4.

5) Eb., III, 7, 5,1.

6) Eb., III, 5,2.

israelitischen Sage, von Jakob über Moses bis über David hinaus, widerspiegelt. Und dabei sind zwar mancherlei Verwerfungen festzustellen. Allein die Hauptlinie der israelitischen Sage ist in der griechischen doch wiederum deutlich erkennbar geblieben. Im einzelnen mag dabei an dem oben Vorgetragenen manches zu modifizieren sein. Aber das würde für das Ganze belanglos bleiben.

VIII.

Die Herakles- und die Vor- sowie die Nach-Herakles-Sage[1]).

a.

Die Vor-Herakles-Sage und babylonisch-israelitische Sagen vom Uranfang an über Moses (I) bis Juda (II).

Vom Uranfang an bis Juda (I) und Joseph.

Im Anfang das Wasser mit der Erde darin.

Aus der babylonischen Vorlage: Im Anfang das Paar *Apsu* (das Süßwasser-Meer) und *Tiamat* (das Salzwasser-Meer), der Vater und die Mutter aller Götter[2]).

Vom Uranfang an bis Bellerophontes.

Im Anfang das Paar Okeanos (das die Erde umringende Süßwasser-Meer) und Tethys, der Vater und die Mutter aller Götter[2]).

Adam und Eva.

Inachus, Sohn des Okeanos und der Tethys, und sein Weib Melie, Tochter des Okeanos[3]).

Deren Söhne Kain und Abel (und Seth). Abel wird von seinem Bruder Kain erschlagen[4]) und hinterläßt keine Kinder. Kain (*Qajin*, aus *Qain*), arabisches *qain-* = „Schmied", assyrisch-babylonisches *q(k)i(e)nai*, syrisches *qainaja* = „Schmied"; Kains

Deren Söhne Phoroneus und Aegialeus, von denen Aegialeus ohne Kinder zu hinterlassen stirbt. Phoroneus' Sohn Apis von Thelxion und Telchin erschlagen, hinterläßt keine Kinder[5]). Die Telchinen sind Schmiede[6]).

---

1) S. hierzu schon m. o. S. 176 gen. *Leitsätze* usw., S. 21 ff.
2) S. o. S. 323.
3) Apollodorus, Bibliotheca II, 1, 1,2.
4) 1 Mos. 4,8 ff.
5) Apollodorus, Bibliotheca II, 1, 1,2 ff.
6) ROSCHER. *Lex. d. gr. u. r. Mythol.* V, Sp. 236 ff.

Nachkomme Thubal-Kain, der Stammvater der Schmiede[1]).

Ein Nachkomme von Seth, Sohn Adams, ist Abraham, Abraham, der (mit Lot) aus Babylonien nach Palästina (Kanaan) auswandert, Abraham, dessen Bruder Haran in Babylonien bleibt und stirbt[2]).

Ein Nachkomme des Phoroneus ist Agenor II, der aus Ägypten (aus Libyen, mit Ägypten?) nach Phönicien (Kanaan) auswandert, während sein Bruder Belus (eigentlich der Gott von Babylon; vgl. u. auf dieser Seite Zeus) in Ägypten bleibt und stirbt[3]).

Abraham und Lot in Ägypten; Abraham und Lot wandern aus Ägypten aus[4]).

Aegyptus und Danaus, Söhne des Belus, Königs von Ägypten, in Ägypten; Danaus wandert aus Ägypten aus[5]).

Streit zwischen den Hirten Lots und denen Abrahams. Lot trennt sich von Abraham[4]); Lot hat nur Töchter (2), keine Söhne[6]).

Streit zwischen Aegyptus und Danaus. Danaus trennt sich von Aegyptus; Danaus hat nur Töchter (50), keine Söhne[7]). (Zur 50-Zahl vgl. u. a. vielleicht die 50 Töchter des Thespius und unten Folgendes.)

Abraham, Gatte der Sara und ihrer Magd Hagar; Eifersucht der Sara auf die Hagar. Hagar, die Ägypterin, flieht, mit einem Sohne schwanger, in die Wüste im Süden von Palästina, in ägyptischem Gebiet; danach gebiert sie den Ismael, wird dann auf Anstiften der Sara zusammen mit ihrem Sohne vertrieben und wohnt nun mit ihm in der Wüste im Süden von Palästina, auf ägyptischem Gebiet, wo er eine Ägypterin heiratet[8]).

Zeus (vgl. oben Belus), Gemahl der Hera, hat ein Liebesverhältnis mit deren Dienerin und Priesterin Io; Eifersucht der Hera auf die Io. Io kommt (in eine Kuh verwandelt), mit einem Sohne schwanger, in wilder Flucht zuletzt nach Ägypten; dort gebiert sie den Epaphus, der danach auf Anstiften der Hera nach Byblus in Phönicien gebracht wird; hier findet ihn Io und kommt nun mit ihm nach Ägypten, wo beide wohnen bleiben, und er die (Ägypterin) Memphis heiratet[9]).

---

1) 1 Mos. 4, 22.
2) 1 Mos. 11.
3) Apollodorus a. a. O. II, 1, 4,2 f.
4) 1 Mos. 13.
5) Apollodorus a. a. O. II, 1, 4,3 ff. Offenbar rein zufällig ist es natürlich, daß, wie Danaus in Ägypten wohnte, so Danae die Mutter des Perseus heißt, welche (u. S. 400) der in Ägypten wohnenden Mutter Mosis entspricht. Danaus und Danae weisen ja einfach auf die Sagen-Heimat Argos hin.
6) 1 Mos. 19,8.
7) Apollodorus a. a. O. II, 1, 4,3 f.
8) 1 Mos. 16 und 21.
9) Apollodorus a. a. O. II, 1,3.

Die Verlobten der zwei Töchter Lots, Sodomiter; Sodomiter verlangen von Lot die Auslieferung zweier Engel zur Ausübung eines geschlechtlichen Gewaltakts; Lot bietet ihnen seine zwei Töchter an; die Verlobten gehen am Tage danach in der Sodom-Katastrophe zugrunde[1]).

Dazu: Ursprünglich hat vielleicht e i n e Tochter Lots sich mit einem Fremdling eingelassen[2]), und ursprünglich war die Sodom-Katastrophe eine Wasser-Katastrophe, als ein Widerhall der babylonischen Sintflut[3]).

Die 50 Söhne des Aegyptus kommen und verlangen von Danaus seine 50 Töchter zur Ehe; er liefert sie ihnen aus, aber in der Hochzeitsnacht ermorden 49 Töchter des Danaus ihre Verlobten, begraben dann ihre Köpfe im lernäischen Sumpfe[4]).

Zu den 50 Söhnen des Aegyptus als Vertretern der Sodomiten vgl. die in Sodom nicht vorhandenen 50 Gerechten[5]), weiter aber die Lycaon-Sage: Zeus bei Lycaon und seinen 50 Söhnen als Armer zu Gaste, um ihre Gottlosigkeit zu prüfen, tötet alle mit Ausnahme e i n e s Sohnes. Zu dessen Zeit die deucalionische Flut[6]). Und zu der Einkehr des Zeus vgl. wieder die Philemon-Baucis- und die Hyrieus-Sage aus einer Abraham-Lot-Sage[7]).

Den zwei Töchtern Lots wird je ein Sohn geboren[8]).

Nur von zwei Töchtern des Danaus werden Nachkommen, und zwar je ein Sohn erwähnt[9]).

Abrahams Sohn Isaak erzeugt zwei (Zwillings-)Söhne, Esau und Jakob, die sich schon im Mutterleibe stoßen (oder irgendwelche gewaltsame Bewegungen gegen einander ausführen)[10]).

Danaus' und Aegyptus' Enkel Abas erzeugt zwei (Zwillings-)Söhne, Acrisius und Proetus, die sich schon im Mutterleibe streiten[11]).

Jakob flieht vor dem Zorne seines Bruders Esau zu Laban in Haran, heiratet dessen Tochter Lea, dann dessen Tochter Rahel. Später kehrt er mit seiner Familie in die Heimat zurück; sein Schwiegervater jagt ihm nach, doch sie versöhnen sich

Proetus flieht vor seinem Bruder Acrisius zu Iobates in Lycien, heiratet dessen Tochter. Später kehrt er mit seiner Familie in die Heimat zurück, begleitet von seinem Schwiegervater und dessen Heer, schließt Frieden mit seinem Bruder Acri-

1) 1 Mos. 19.
2) Band I, S. 302 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 79 ff.
3) Band I, S. 298 ff.
4) Apollodorus, Bibliotheca II, 1, 5,1 ff.
5) 1 Moses 18,22 ff.
6) S. o. S. 368 f.
7) S. o. S. 368.
8) 1 Mos. 19, 37 f.
9) Apollodorus, Bibliotheca II, 1, 5, 13 und 2, 1,1.
10) 1 Mos. 25,21 f.
11) Apollodorus a. a. O. II, 2, 1,1 f.

miteinander. Dann versöhnt Jakob sich auch mit seinem Bruder Esau, der ihm und seinen Scharen mit einem Heere entgegengezogen ist, und wohnt danach im Westjordan Lande, während Esau südlich davon wohnt[1]).

sius und teilt sich mit ihm in das Reich[2]).

Juda will mit seinen Brüdern, außer Ruben, zusammen seinen und ihren Bruder Joseph töten. Dieser wird danach für tot gehalten[3]).

Bellerophontes tötet, versehentlich, seinen Bruder[4]).

Juda verläßt sein Vaterhaus, geht nach Adullam und heiratet die Tochter des Sua. Er bekommt von ihr drei Söhne. Der erste verfällt dem Zorne Gottes und stirbt, ebenso der zweite Sohn; nur ein Sohn bleibt übrig[5]).

Bellerophontes verläßt seine Heimat und kommt zu Proetus, heiratet danach[6]).+:Bellerophontes verfällt nach seiner Heirat dem Zorne aller Götter und irrt auf der aleïschen Ebene umher. Infolge des Zornes der Götter sterben von seinen drei Kindern zuerst eines (ein Sohn), dann ein zweites (eine Tochter), sodaß nur eines, ein Sohn, übrig bleibt[7]).

Der schöne Joseph, Sohn Jakobs, in das Haus Potiphars. Potiphars Weib bittet Joseph um seine Liebe, aber er weist sie zurück. Nun bezichtigt sie Joseph bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs[8]).

Der schöne Bellerophontes in das Haus des Proetus. Des Proetus Gattin Antea (Stheneboea) bittet Bellerophontes um seine Liebe, aber er weist sie zurück. Nun bezichtigt sie den Bellerophontes bei ihrem Gatten des Ehebruchversuchs[9]).

Fortsetzung der babylonischen Vorlage, aus der die Joseph-Potiphar-Geschichte hervorgegangen ist[10]): Kampf des von *Ischtar* vergeblich um seine Liebe gebetenen *Gilgamesch* gegen einen furchtbaren Stier,

Fortsetzung der Bellerophontes-Geschichte: . . . Kampf des von Iobates gegen ein Ungeheuer, die Chimäre, geschickten Bellerophontes, der das Ungeheuer besiegt und tötet[11]).

1) 1 Mos. 28 ff. 2) Apollodorus, a. a. O. II, 2, 1,2 f.
3) 1 Mos. 37. 4) Apollodorus, a. a. O. II, 3, 1,1.
5) 1 Mos. 38. 6) Apollodorus, a. a. O. II, 3, 1,1 + 2,3.
7) Ilias VI, 196 ff. Vgl. u. unter „Vor-Siegfried".
8) 1 Mos. 39. 9) Ilias VI, 155 ff; Apollodorus, a. a. O., II, 3, 1,1 f.; o. S. 374 und u. unter „Theseus".
10) Band I, S. 255 ff., Ergänzungs-Heft, S. 103 ff. und o. S. 70 f.
11) Ilias VI, 179 ff.; Apollodorus, a. a. O. II, 3, 1, 3 f.; o. S. 375; vgl. u. unter „Theseus".

einen „Himmels-Stier" oder Stier des (Himmelsgottes) *Anu*, welcher der *Ischtar* von *Anu* gegeben ist, und Tötung des Stiers[1]).	
(Der Pharao macht Joseph zum Zweiten im Reich und gibt ihm die Tochter des Oberpriesters Potiphera zur Frau[2]).	Der König Iobates gibt dem Bellerophontes seine Tochter und hinterläßt ihm seine Herrschaft[3])).

Die Bellerophontes-Sage erweist sich also durch ihre Stelle in der Gesamtsage im Kern als eine Joseph-Sage. Nun bietet diese griechische Sage aber noch ein Motiv, das aus manchen Gründen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, den „Bellerophontes-Brief". Bellerophontes ist von Proetus zu Iobates mit einem Brief, einem „Urias-Brief", geschickt worden, worin Iobates gebeten wird, Bellerophontes zu beseitigen[4]). Ein solcher Brief fehlt jedoch in der Joseph-Sage. Aber nicht in der israelitischen Sage überhaupt. Denn der Urias-Brief in der David-Sage[5]) ist ja ein genaues Gegenstück dazu. Die innige Verwandtschaft zwischen israelitischer und griechischer Sage, die wir oben festgestellt haben, läßt es von vornherein als äußerst naheliegend erscheinen, daß die beiden Briefe Verwandte sind. Und es wird darum der Versuch gemacht werden müssen, festzustellen, in welchem verwandtschaftlichen Verhältnis sie zu einander stehen. Es handelt sich also um einen „Urias-Brief" in der David- und einen in der Bellerophontes-Sage, die im Kerne eine Joseph-Sage ist. Da scheint es nun nicht zufällig zu sein, daß die Jakob-Sage, zu der die Joseph-Sage gehört, und die David-Sage, von der die Urias-Geschichte einen Teil bildet, nicht nur beide *Gilgamesch*-Sagen, sondern auch relativ nahe miteinander verwandte *Gilgamesch*-Sagen sind[6]), ja, daß die Joseph-Potiphar-Geschichte, zu der sich die Bellerophontes-Sage stellt, und die Urias-Geschichte beide der *Ischtar*-

1) Ergänzungs-Heft, S. 112 ff. 2) 1 Mos. 41,41 ff.
3) Apollodorus, a. a. O., II, 3, 2,3.
4) Ilias, VI, 168 ff.; Apollodorus, a. a. O., II, 3,1,2.
5) 2 Sam. 11,14 f.
6) Band I, S. 225 ff., S., 474 ff., S. 255 ff und S. 492 ff.

Gilgamesch-Episode des babylonischen Epos entstammen[1]). Indes doch nicht schlechthin genau demselben Stück der Episode. Denn Joseph als einer, der die Liebe einer *Ischtar* verschmäht, ohne dabei ein *Gilgamesch* zu sein, ist zunächst ein Pendant zu *Ischullanu*, Urias aber als einer, der die Liebe einer *Ischtar* genossen hat, ein Repräsentant derjenigen von *Ischtars* Geliebten, die sich von ihr umstricken ließen[2]). Wenn somit die Joseph-Geschichte keinen Urias-Brief hat, wohl aber die Urias-Geschichte, die nicht einfach gleichen Ursprungs ist, dann aber wieder die Bellerophontes-Joseph-Geschichte, so darf man nicht etwa alsbald den Schluß ziehen, daß das Motiv ursprünglich sowohl in einer Jakob- wie in einer David-Sage vorhanden war und nun in Israel nur in einer David-, in Griechenland nur in einer Jakob-Sage vorhanden blieb, sondern darf zum mindesten genau so gut annehmen, daß das Motiv von Anfang an nur in einer der beiden Sagen vorhanden war und danach auf die andere übertragen ward. Vgl. o. S. 83 f.

Gehen wir von der These einer Übertragung aus, so müssen wir festzustellen suchen, ob die Joseph-Bellerophontes- oder die Urias-Geschichte mit größerer Wahrscheinlichkeit ursprünglich das Milieu des Urias-Briefs gewesen ist, und deshalb zunächst erwägen, ob in einer Joseph-Potiphar-Geschichte ein Urias-Brief eine Stelle gehabt haben könnte. Darüber läßt sich jedenfalls alsbald so viel sagen, daß griechische Parallelsagen zur Bellerophontes-Sage, die Peleus- und die Hippolytus-Sage, den Urias-Brief nicht kennen, ebenso wenig kennen wie die Joseph-Sage, auch deren Mutter-Sage. S. o. S. 374 und u. unter „Theseus". Und auch in der frühest bezeugten Gestalt, in der uns die Joseph-Potiphar-Geschichte erhalten ist, derjenigen, die wir im ägyptischen Brüder-Märchen finden (o. S. 68 ff.), stoßen wir auf keinen Urias-Brief, auch nicht auf eine leiseste Spur davon, daß er einmal in dem Märchen vorhanden war.

---

1) Band I, S. 255 ff. und S. 492 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 103 ff.; o. S. 70 ff.

2) S. Ergänzungs-Heft, S. 103 ff.

Untersuchen wir in derselben Weise die Varianten der Urias-Geschichte, so finden wir, daß in deren ältesten Varianten, im ägyptischen Brüder-Märchen (o. S. 395; S. 71 f.) und in der Agamemnon-Clytaemnestra-Sage (o. S. 351 f.) ebensowenig irgendetwas von einem Urias-Brief vorhanden ist. Indes können wir aus letzterer Sage vielleicht gleich schlecht wie aus dem Fehlen in den oben besprochenen Geschichten einen zwingenden Schluß darauf ziehen, daß er nie darin vorhanden gewesen ist. Denn, indem in der Ilias-Sage und deren Fortsetzung ein und derselbe Agamemnon zuerst Saul und nachher Urias darstellt (o. S. 353), zeigt sich in ihrer Entwicklungs-Geschichte eine Gewaltsamkeit, die für uns vorderhand unkontrollierbare Verluste mit sich gebracht haben könnte. Weiter enthält auch die Tarquinier-Sage eine Urias-Geschichte[1]. Aber auch sie weist nichts von einem Urias-Brief auf. Und schließlich bietet auch die Cresphontes-Urias-Geschichte (u. S. 435) keinen Urias-Brief, was aber bei ihrer auf uns gekommenen völlig fragmentarischen Gestalt wiederum nichts beweist. Nun enthält freilich die Hamlet-Sage — und das ist eine „David-Sage“ — fraglos eine Urias-Geschichte, und dieselbe Sage einen Urias-Brief, und somit scheint diese Sage dafür einzutreten, daß der Urias-Brief ein ursprünglicher Bestandteil der Urias-Geschichte ist. Allein in dieser germanischen Sage ist der Urias-Brief nicht mit der übrigen Urias-Geschichte verknüpft, vielmehr mit einem der Bellerophontes-Sage ähnlichen Stück. Und das ermöglicht vorerst die Annahme, daß der Urias-Brief in der Hamlet-Sage in Verbindung mit einer Bellerophontes-Sage als Fremdstück in die Hamlet-Sage hineingeraten ist, somit für eine ursprüngliche Verbindung gerade mit der Urias-Geschichte kein Zeugnis ablegen kann[2].

Das Resultat ist also, daß die Parallel-, bezw. Tochter-Sagen der Joseph- und der Urias-Sage für uns erkennbare Spuren eines bodenständigen Urias-Briefes nicht aufweisen, sodaß man auf die Vermutung kommen könnte, daß er ebensowenig in der Bellerophontes- wie in der Urias-Geschichte

1) U. unter „Könige von Rom“. 2) Vgl. aber u. unter „Hamlet“.

bodenständig ist, sondern irgendwo-anders-her in diese beiden spezifischen Einzelformen eingedrungen ist. Indes beweisen kann man auch das nicht. Und so wird man denn weiter fragen müssen, wo, falls doch, sei es eine Joseph-, sei es eine Urias-Geschichte, das Urias-Brief-Motiv zuerst gehabt und dann an die andere Geschichte abgegeben hätte, wo, in welcher von beiden Geschichten das Motiv am leichtesten zuerst entstanden sein oder in welche von beiden es zuerst Aufnahme gefunden haben könnte. Und da wird man sagen dürfen: Der Mann, der seine Gattin für schwer beleidigt halten durfte, hatte ein von anderen anerkanntes Recht auf eine harte Bestrafung des vermeintlichen Beleidigers; der Mann aber, der mit der Gattin eines anderen Ehebruch trieb, kein solches anerkanntes Recht auf dessen Beseitigung. Somit erscheint eine Potiphar-Geschichte als ein weniger geeigneter Boden für einen Versuch, einen Gehaßten gerade hinterrücks zu beseitigen, als eine Urias-Geschichte. In dieser wäre also das Urias-Brief-Motiv mit größerer Wahrscheinlichkeit bodenständig oder doch früher vorhanden gewesen als in der Potiphar-Geschichte.

Nun haben wir in einer israelitischen Verwandtschafts-Parallele zur Urias-Geschichte ein Gegenstück zu dem Urias-Brief, nämlich in der Naboth-Geschichte[1]). Isebel, eine Doppelgängerin von Urias' Gattin Bathseba, schreibt im Namen ihres Gatten, eines Doppelgängers von David, einen Brief an die Ältesten und Vornehmen, mit dem Befehl, Naboth obenan im Volke einen Sitz anzuweisen und ihn durch ihm gegenübergesetzte falsche Zeugen zu Fall zu bringen und dann steinigen und töten zu lassen. Urias aber wird infolge des Urias-Briefs ein Platz „gegenüber der Front des heftigsten Kampfes" zugewiesen und er so um sein Leben gebracht. Damit scheint als allernächstliegend gegeben zu sein: Der Urias-Brief ist ein originales Stück der Urias-Geschichte und nicht einer Joseph-Geschichte, also auch nicht einer Bellerophontes-Sage, somit

1) Band I, S. 628 ff.

in dieser ein Fremdling. Zu bedenken ist hierbei freilich, daß Urias und Naboth ursprünglich nicht dieselben Personen der Ursage, des *Gilgamesch*-Epos, sind, während Naboth und Joseph es sind: Joseph und Naboth sind beide als solche, die einer *Ischtar* nicht zu Willen sind, *Ischullanu*-Gestalten; Urias aber stellt als Gatte einer „*Ischtar*" einen oder die dar, welche die Liebe der *Ischtar* genossen haben[1]). Und somit wäre mit der Annahme einer ursprünglichen Identität der beiden Briefe in der Urias- uud in der Naboth-Geschichte die weitere verknüpft, daß einer von ihnen innerhalb seiner Geschichte seinen Platz gewechselt hätte. Eine solche Annahme hätte aber gar nichts Bedenkliches. Denn möglicherweise lassen ja die beiden Geschichten von Urias und Naboth auch ohne den Brief bereits eine Angleichung verschiedener Stücke einer Grundsage an einander erkennen. Aber, wie auch immer das Verhältnis der beiden Briefe zu einander zu denken wäre, gerade die Joseph-Geschichte könnte mit nichts einen Rechts-Anspruch auf den Urias-Brief begründen.

Daß nun aber in der Tat der Urias-Brief in der Bellerophontes-Sage als einer Joseph-Sage ein Fremdkörper ist, läßt wohl die Bellerophontes-Sage selbst noch erkennen. Wir sahen o. S. 393, daß zu ihrer Joseph-Potiphar-Geschichte ebensogut der Kampf des Bellerophontes gegen die Chimäre gehört, wie zu des Peleus Joseph-Potiphar-Geschichte der Kampf des Peleus gegen die Centauren, wie zu des Hippolytus Joseph-Potiphar-Geschichte der von Poseidon geschickte Stier, der dem Hippolytus verderblich wird. Bellerophontes wird nun aber von Iobates nicht nur gegen die Chimäre geschickt, sondern nach glücklichem Kampfe gegen sie zuerst gegen die Solymer, dann gegen die Amazonen. Und endlich, als er vom Kampfe gegen diese heimkehrt, legt Iobates dem Bellerophontes auch noch einen Hinterhalt von „besten Männern", die Bellerophontes aber alle erschlägt. Wie der Bellerophontes-Brief, so sind also die Solymer, die Amazonen und der Hinterhalt bester Männer ein Mehr in der Bel-

1) Ergänzungs-Heft, S. 103 ff.

lerophontes-Joseph-Sage gegenüber der Peleus- und der Hippolytus-Sage. Nun weist aber auch die Agamemnon-Sage einen Hinterhalt von „besten Männern“ auf, gelegt einem vom Kampfe und Kriege Heimkehrenden (o. S. 352). Somit scheint in der Bellerophontes-Sage eine Entlehnung aus der Agamemnon-Sage erkennbar. Andererseits wird aber Urias von dem, der ihn nicht selbst töten, aber doch ums Leben bringen lassen will, in den Kampf gegen „treffliche Männer“ geschickt, von David und weiter von dessen Feldherrn Joab; und diese Urias-Geschichte steht der Agamemnon-Clytaemnestra-Geschichte äußerlich so nahe, daß die eine Geschichte den, der beide kannte, an die andere erinnern mußte oder doch zum mindesten konnte. Daß die beiden Geschichten Verwandtschafts-Parallelen sind, könnte dabei gleichgiltig sein, müßte uns aber von neuem an S. 193 Anm. 2 und S. 199 Anm. 1 erinnern. Angesichts dieser eben genannten Parallelen wage ich nun die folgende Analyse der Bellerophontes-Sage: 1. Zur Bellerophontes- als einer Joseph-Potiphar-Geschichte gehört lediglich der Kampf gegen die Chimäre. 2. In diese Geschichte eingedrungen ist der Kampf gegen die Solymer und ein mit diesem verknüpfter „Urias-Brief“, die beide letztlich aus einer David-Sage stammen. 3. Ein weiterer Eindringling ist der Kampf gegen den Hinterhalt „bester Männer“, welcher einer Sage wie der ähnlichen und verwandten Agamemnon-Clytaemnestra-Aegisthus-Sage angehört. Es bleibt nun unerledigt, ob dieser erste Eindringling zunächst aus irgend einer, uns unbekannten, griechischen David-Sage herrührt oder etwa direkt aus unserer israelitischen David-Sage. Indes ist auch etwas Anderes erwägenswert, das wir hier nicht erörtern wollen: Der Urias-Brief, der Kampf gegen die Solymer, der gegen die Amazonen und der Hinterhalt gehören einer einzigen, mit der Urias-Sage verwandten Sage an, die mit unserer Agamemnon-Sage näher zusammengehören könnte. Daß nun aber gerade diese Sage an der Bereicherung der Bellerophontes-Sage beteiligt ist, dafür scheint ausschlaggebend zu sein, daß die Bellero-

phontes-Sage innerhalb derselben Ilias-Sage erzählt wird, von der die, in der Odyssee erzählte, Agamemnon-Clytaemnestra-Aegisthus-Sage ein Teil ist, ja daß offenbar der Wortlaut in den beiden Erzählungen in Ilias VI, 188 f. und Odyssee IV, 530 f. z. T. in fraglos nicht zufälliger Weise übereinstimmt.

Zur feuerschnaubenden Chimäre für den schnaubenden Stier des babylonischen Epos und den Stier der Theseus-Sage (s. u. unter „Theseus") sowie die Centauren der Peleus-Sage (o. S. 374) ist zu beachten, daß sie als solche — vorne ein Löwe, hinten eine Schlange, in der Mitte eine Ziege — aus dem mythischen Kampfe gegen die babylonische Löwen-Schlange oder den Schlangen-Löwen stammen dürfte, und also in der Bellerophontes-Sage ein Fabeltier aus einem mythischen Kampfe ein anderes ersetzt zu haben scheint. Zu dieser Löwen-Schlange s. Ergänzungs-Heft, S. 71 ff., o. S. 318 ff., S. 325 f., S. 382; u. S. 401 ff., S. 412 f. und unter „Siegfried" und „Vor-Hamlet". — Zu Bellerophontes als einem Joseph und einem Juda zugleich s. o. S. 373 ff.

Die Zwillingsbrüder Proetus und Acrisius sollen den Zwillingsbrüdern Jakob und Esau, bezw. Esau und Jakob, entsprechen. Eine Tochter des Acrisius ist Danae, deren Sohn Perseus. Diese führen nun aber die israelitische Sage innerhalb der Vor-Herakles-Sage weiter:

Moses.	**Perseus.**
In Ägypten Moses heimlich geboren, weil auf Befehl des Pharao, der die Israeliten wegen ihrer starken Vermehrung fürchtet, alle ihre neugeborenen Knaben getötet werden sollen; dann Moses in einem Kasten am Nil ausgesetzt, von einer Tochter des Königs gefunden und für sie von der Mutter aufgezogen, danach von der Königstochter an Sohnes Statt angenommen[1])	Perseus von Zeus (oder Proteus) erzeugt, und von des Acrisius Tochter Danae heimlich geboren; dann von Acrisius, der ihn fürchtet, mit seiner Mutter in einem Kasten ins Meer geworfen, von Dictys aus dem Wasser geholt und von ihm aufgezogen[2]).

1) 2 Mos. 2.

2) Apollodorus, a. a. O. II, 4,1. Zu dieser Perseus-Sage s. u. a. Märchen wie Nr. 8 der *Russischen Volksmärchen* von Aug. von Löwis of

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite.

Indem Perseus als Enkel eines Jakob oder Esau heimlich geboren und in einem Kasten ausgesetzt wird, setzt er die israelitische Sage alsbald bis in die Moses-Sage hinein weiter fort. Wir haben somit, wie man sieht, auch in seiner Sage das Phänomen, daß die Erzählung von dem Jakob-Sagen-Kreise alsbald zu Moses übergeht, ebenso wie in einer Reihe anderer israelitisch-griechischer Sagen (o. S. 227 ff.), wie im besonderen auch in der Jason-Sage (o. S. 320 f. und S. 328 f. u. s. w.). Und wie in dieser dem „Moses" von einem Repräsentanten eines Pharao nach dem Leben getrachtet wird (o. S. 319), so hat auch Acrisius, ein Pharao, den Perseus, einen Moses, ums Leben bringen wollen. Allein trotz dieser äußeren Ähnlichkeit ist hier doch nicht ein und dasselbe zu sehen: Den Jason sucht Pelias zu beseitigen, als jener ein junger Mann ist, Acrisius aber den Perseus alsbald nach seiner Geburt. Nun wird aber Perseus noch einmal in Gefahr gebracht, nämlich dadurch, daß er, nachdem er herangewachsen, von dem Bruder des Dictys, König Polydectes, ausgeschickt wird, um das schlangenlockige Medusen-Haupt zu holen[1]). Folglich gehört zu Jasons Lebens-Bedrohung, indem er nämlich von Pelias ausgeschickt wird, um das von dem Drachen bewachte goldene Vließ zu holen, als genaues Gegenstück nicht die erst- sondern die letztgenannte Perseus-Geschichte. Wenn wir darum nach einem Gegenstück zu dieser in der israelitischen Sage ausschauen,

1) Apollodorus, a. a. O. II, 4,2 f.

MENAR. Ob diese unserer Perseus-Sage entstammen, kann ich noch nicht entscheiden. Seltsam berührt die teilweise äußerliche Ähnlichkeit anderer „Perseus"-Märchen (wunderbare Erzeugung; Vater-Herausfinden) mit Nr. 28, f der *Indianermärchen aus Nordamerika* von KRICKEBERG oder den südamerikanischen, von EHRENREICH, *Mythen und Legenden d. Südamer. Urvölker*, S. 62 und S. 94 f. besprochenen Erzählungen. Diesen fehlt aber die Kasten-Sage. Umso bemerkenswerter ist ein siamesisches Märchen von einer ähnlichen wunderbaren Erzeugung und Vater-Herausfindung mit Kasten-Sage: EHRENREICH a. a. O., S. 94 f., nach BASTIAN, *Völker des östlichen Asiens* I, S. 354.

so müssen wir es in dem Leben des herangewachsenen Moses suchen. Daß nun die Schlange oder der Drache, gegen die oder den Jason als ein Moses ausgeschickt wird, im letzten Grunde die Schlange bezw. die Löwen-Schlange der, vermutlich ersten Plage ist, gegen die ein Gott von einem Gotte in den Kampf geschickt wird, ward bereits o. S. 319 gesagt, bezw. angedeutet[1]), auch, daß damit festgestellt ist, daß die schlangenlockige Medusa in der Perseus-Sage irgendwie ein Gegenstück dazu sein muß, also gleichfalls irgendwie dieser Schlange entspricht. Die Siegfried-Sigurd-Sage, eine Moses-Sage[2]), wird das vor allem weiter bestätigen, indem darin mit dem Drachen-Kampf ein Motiv verknüpft ist — die Erlangung der Tarnkappe nämlich —, das sich in der Perseus-Sage in Verbindung mit dem Unternehmen gegen die Medusa zeigt[2]). Vgl. u. S. 412 f. und auch u. unter „Vor-Hamlet“ Zu den nicht von Perseus getöteten unsterblichen zwei Schwestern der Medusa u. S. 412 unter „Herakles“.

Von Perseus wird dann, nachdem er die Medusa getötet hat, weiter erzählt, daß er auf der Heimkehr in das Land des Königs Cepheus, nach Äthiopien gelangt. Dort hat die Königin Cassiopeia die Nereiden erzürnt, und zur Strafe dafür hat Poseidon eine Flut und ein Meer-Ungeheuer über das Land geschickt. Um dem Unheil Einhalt zu tun, ist nach dem Orakelspruch des Jupiter Ammon die Tochter des Königs, Andromeda, dem Meer-Ungeheuer zum Fraße vorgesetzt worden. Als Perseus anlangt, findet er sie an einen Felsen gefesselt vor, verspricht dem Könige, das Ungeheuer zu töten, falls er ihm die Tochter gäbe, tötet das Ungeheuer und versteinert mit dem Medusen-Haupte den Bruder des Königs, dem die Andromeda versprochen war, und der ihm, Perseus, nun nach dem Leben trachtete[3]).

1) S. dazu Ergänzungs-Heft, S. 87 ff.

2) S. u. unter „Siegfried“.

3) Apollodorus, a. a. O. II, 4. Der Zug, daß die Andromeda einem anderen versprochen ist, kehrt in ungezählten Märchen in der Form wieder, daß ein anderer als der „Perseus“, „Ritter Rot“ usw., be-

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite

Wir sind zunächst in einiger Verlegenheit, wenn wir versuchen, diese Geschichte richtig einzureihen und sie mit einer israelitischen, und nun gar etwa einer Moses-Sage, zu identifizieren; und mit dieser Episode allein ist überhaupt nichts zu machen. Daß wir aber, trotzdem, daß in unserer gesamten israelitischen Überlieferung, und trotzdem, daß gerade auch in der Moses-Sage ein Gegenstück dazu völlig fehlt, doch mit der Andromeda-Episode in einer Moses-Sage stehn, scheint zunächst eine Herakles-Sage, nämlich die Laomedon-Episode, zu lehren; Herakles ist ja aber auch ein Moses (u. S. 411 ff.): [1])Poseidon und Apollo dienen in Menschengestalt dem Könige Laomedon von Troja, indem sie ihm die Mauer von Troja bauen, oder indem Poseidon die Mauer baut, Apollo aber dem Könige seine Herden hütet[2]). Nun zahlt der König ihnen ihren Lohn nicht aus und will sie sogar als Sklaven verkaufen[2]). Da sendet Apollo eine Pest, Poseidon aber mit einer Flut ein Meer-Ungeheuer, das die Menschen wegrafft. Nach einem Orakelspruch kann das Unheil nur gebannt werden, wenn Laomedon dem Meer-Ungeheuer seine Tochter Hesione zum Fraße preisgibt. Das geschieht deshalb; sie wird nahe dem Meere an Felsen festgemacht. Herakles kommt herzu, verspricht, sie gegen einen ausbedungenen Lohn — Pferde, die von Zeus als Buße für den Raub des Ganymed gegeben sind — zu retten, und tötet das Ungeheuer. Da ihm aber der versprochene Lohn nicht ausgezahlt wird, zieht Herakles später gegen Troja, erobert die Stadt, tötet Laomedon und alle seine Söhne außer Podarces, d. i. Priamus; die Tochter des Laomedon erhält aber Tela-

1) Apollodorus, a. a. O., II, 5, 9,9 ff. und II, 6,4; Ilias VII, 452 f.; Ilias XXI, 441 ff.

2) Ilias XXI, 446 ff.

hauptet, das Ungeheuer getötet zu haben, und deshalb ihm die Andromeda zugesprochen wird. Dieser Märchen-Zug erweist solche Märchen als Perseus-Andromeda-Märchen; ob aber als von unserer Perseus-Sage oder von einer Vor- oder Neben-Sage abhängige, muß noch ungewiß bleiben. Es scheint aber, als ob diese Märchen nicht auf unsere Perseus-Sage zurückgingen.

mon, der zuerst in die Stadt eingedrungen ist. Hier sind wir allem Anscheine nach in einer Moses-Sage: Die Israeliten, in der Knechtschaft der Ägypter als Hirten, bauen ihnen die Städte Pithom und Ramses. Danach allerlei Plagen, auch Krankheiten, zuletzt eine Pest und vor dieser immer wieder Bruch eines vom Pharao gegebenen Versprechens[1]). Damit scheint aber die Flut und damit zugleich auch das mit der Flut gekommene, die Menschen wegraffende Meer-Ungeheuer erklärt: es ist, so scheint es zunächst, die Schilfmeer-Katastrophe nach der Pest und damit die babylonische Sintflut nach der Plage durch den Würgegott *Era*[2]).

Allein eine zweite Möglichkeit drängt sich mindestens so stark auf: In der Andromeda- und der Hesione-Sage wird das Ungeheuer zur Bestrafung für ein Vergehen geschickt, und, um das Übel abzuwenden, soll die Königstochter dem Ungeheuer zum Fraße preisgegeben werden. Ähnlich nun die Oedipus-Sage: Die Sphinx (zur Strafe) geschickt; ihr fallen viele Menschen, u. a. auch der Sohn des Königs, zum Opfer; und ähnlich wie in der Andromeda-Sage wird dem, welcher die Sphinx beseitigt, die Hand einer Frau versprochen (o. S. 382). Diese Sphinx aber ward als verdächtig erfunden, der Löwen-Schlange oder dem Schlangen-Löwen zu entsprechen, und zwar innerhalb einer Moses-Sage, (a. o. a. O.). Somit müßte das, scheint es, auch von dem Meer-Ungeheuer der Andromeda- und der Hesione-Sage gelten. Allein — dann hätten wir in der einen Perseus-Sage zwei Repräsentanten der babylonischen Löwen-Schlange hintereinander! Indes das wäre kein entscheidendes Gegenargument. Denn in der Herakles-Sage ist dieses Ungeheuer auch durch zwei Ungeheuer, nämlich 1. durch den nemeïschen Löwen und 2. durch die lernäische Schlange vertreten (s. u. S. 412 f.). (Und in der Apokalypse Kap. 12 f. spielt sich erst der Kampf gegen die Schlange (oder: den Drachen) ab, und dann steigt

1) 2 Mos. 1 und 7 ff. S. dazu Band I, S. 137 ff.

2) Band I, S. 143 ff.

aus dem Meere ein Tier wie ein Pardel — *pardalis*; nebenbei auch der Name eines See-Raubtiers —, mit Füßen wie Bären-Füßen und Löwen-Maul, auf.) Allein vielleicht ist dieses Nebeneinander möglicherweise verwandter Sagen — des Gorgonen- und des Andromeda-Abenteuers — doch einer anderen Erklärung bedürftig. Oben S. 145 ff. fanden wir in der *Mahabharata*-Sage ein Seitenstück zu den Sagen von Andromeda und Hesione, innerhalb jedoch einer Jakob-Sage, und dabei gefolgt von einer Episode, die zu einer „Haran-Episode" gehört. Wie, wenn darum die Andromeda-Sage zwar eine Löwen-Schlangen-Episode wäre, aber, im Gegensatz zum Gorgonen-Abenteuer, zu einer Jakob-Sage gehörte? Nun haben wir aber in der Theseus-Sage mit einer „Haran-Episode" verknüpft die Sage von dem Ungeheuer, dem Minotaurus, dem Menschen zum Fraße vorgeworfen werden sollen, den indes Theseus tötet[1]. Ferner stellten wir in der Jason-Sage die Aea-Episode — mit Bewältigung einer Schlange und Gewinnung einer Frau — als eine Jakob-Sage und zwar eine Haran-Episode, dabei aber in der Fortsetzung einer Moses-Sage, fest (o. S. 318 f.); ferner wiesen wir (o. S. 176 ff.) nach, daß die Odyssee eine Jakob-Sage hinter einer Moses-Sage hat, und werden wir in der Herakles-Sage eine Moses-Sage mit einer Jakob-Sage dahinter erkennen (u. S. 425ff.). Darum: Ist die Perseus-Andromeda-Sage zwar ebenso wie die Perseus-Gorgonen-Sage eine Löwen-Schlangen-Sage, aber, wie diese eine Moses-, so jene eine Jakob-Sage, und zwar zu einer Haran-Episode gehörig? Dabei könnten Sphinx- und Hesione-Sage recht wohl Moses-Sagen bleiben. Ich persönlich glaube, daß Herakles-Sage und Apokalypse zusammen doch wohl stark für eine Ansicht ins Gewicht fallen, daß die schlangenlockige Medusa und das Meer-Ungeheuer zu einer Sage, und dann einer Moses-Sage von einem Schlangen-Löwen oder einer Löwen-Schlange gehören, und daß dabei der Andromeda-Sage ähnliche Sagen (im *Mahabharata* und in der Theseus-Sage)

---

1) U. unter „Theseus".

recht wohl zu einer Jakob-Sage gehören können, die ja der Moses-Sage nähersteht. Wenn Perseus mit der Andromeda **6** Söhne und e i n e Tochter erzeugt[1]), so läßt das an die **6** Söhne und e i n e Tochter J a k o b s von der Lea denken, an die **6** Söhne des Pelops als eines J a k o b und an die **6** J a - k o b - Söhne im *Mahabharata* (o. S. 369). Möglich, daß diese Übereinstimmungen nicht zufällig sind. Indes, daß Electryon mit seinen 9 Söhnen und einer Tochter, einer der 6 Söhne des Perseus, f r a g l o s ein J a k o b ist (u. S. 406 f.), erlaubt es jedenfalls nicht, auf diese 6 + 1 Gewicht zu legen. Unter allen Umständen ist aber die Andromeda-Sage eine M o s e s - o d e r eine J a k o b - Sage. Zu der Ungewißheit darüber, ob Moses-, ob Jakob-Sage, o. S. 213 ff.

Die unmittelbare Fortsetzung der Perseus-Sage[2]) ist für uns belanglos. Daß Perseus durch seine Heimkehr seine Mutter vor den Nachstellungen des Polydectes rettet, erinnert vielleicht nicht zufällig an Odysseus' und Telemachs Heimkehr und den Freiermord[3]).

Ein Sohn des Perseus ist Electryon. Dieser Electryon heiratet eine Anaxo, erzeugt mit ihr eine Tochter, Alcmene, und 8 Söhne und mit der Midea seinen jüngsten Sohn, Licymnius. Diese Alcmene verspricht sich bedingungsweise dem Amphitryon, und Zeus, von Alcmene nicht erkannt, und Amphitryon erzeugen mit der Alcmene in zwei aufeinander folgenden Nächten Herakles und Iphicles[4]). Wir befinden uns hier in einem Ruinenfeld, in dem wir zunächst nur durcheinandergeworfene Trümmerstücke erblicken, die

1) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 5,1.

2) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 3,6 ff.

3) Dazu o. S. 181 ff. Zu der ganzen Perseus-Sage s. Märchen vom Typus wie Nr. 47 der *Nordischen Volksmärchen* I von KLARA STROEBE. Denn der Held in diesen Märchen ist ein Perseus; dessen Mutter, Amme oder Schwester ist eine Danae; der, welchem zuliebe der Sohn beseitigt werden soll, ist ein Polydectes, welcher nach unserer Perseus-Sage der Mutter des Perseus wenigstens — noch? — nachstellt. Leider kann ich mich vorerst nicht darüber entscheiden, ob diese Märchen von unserer Perseus-Sage abstammen oder von einer Vor- oder Neben-Sage.

4) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 5,4; 6,6 und 8,1 ff.

nicht einmal nach solchen aussehn, wenigstens nicht für den Unkundigen. Den wirklichen Beweis dafür, daß hier nur Reste eines Baues vorliegen, und wie diese zurechtzuordnen und zu ergänzen sind, werden erst unten die Vor-Siegfried- und die Vor-Hamlet-Sage liefern. Hier können wir nur, scheinbar phantastisch kombinierend, sagen: Wir bleiben auch in diesem neuen Stück in der israelitischen Sage: Electryon ist ein neuer Jakob; seine erste Gattin, Anaxo, vertritt Jakobs erste Gattin, Lea; Midea, Electryons zweite Gattin, Jakobs zweite Gattin, Rahel[1]); Electryons 8 Söhne und eine Tochter von der Anaxo sind ein Ersatz für die zahlreichen oder gar die genau und gerade 8 „Lea-Söhne" und Leas und Jakobs einzige Tochter, Dina; Electryons jüngster Sohn Licymnius von der Midea aber für Jakobs jüngsten Sohn Benjamin, von der Rahel, oder für ihn und seinen leiblichen Bruder Joseph, Jakobs jüngste Söhne. Diese 8 „Lea-Söhne" setzen sich übrigens zusammen aus 6 Söhnen von ihr selbst und 2 von ihrer Magd, während Rahel außer 2 Söhnen von ihr selbst auch noch 2 von einer Magd hat[2]). Zu den zahlreichen griechischen „Jakobs-Kindern", darunter nur einer Tochter, s. o. S. 157 ff.; 220 f.; 328; 369; 380; 406.

Indem nun aber Zeus der Alcmene beiwohnt, dabei von ihr nicht erkannt wird, er mit ihr Herakles erzeugt und sie danach Zwillinge gebiert, stellt sie sich, ebenso wie Iocaste (o. S. 383), als eine Thamar dar, Amphitryon aber, ihr Gatte, der ihr, ebenso wie Zeus, beiliegt, als ein Juda, der mit Thamar Zwillinge erzeugt. Zu diesem doppelten Beilager als Kennzeichen für eine Verquickung einer Juda-Sage mit einer Moses-Sage s. unten unter „Theseus". Diese „Thamar", nämlich Alcmene, ist nun aber zugleich (s. o.) eine Jakobs-Tochter Dina. Es mag darum schon jetzt erwähnt werden, daß eine ähnliche Vereinerleiung der israelitischen Jakobs-Tochter mit der Thamar, welcher Jakobs Sohn Juda beiliegt, auch in der verwandten Wölsungen-Sage vorliegt (Sigmund und

1) Also Midea (Mideia) eine Doppelgängerin der Medea (Medeia)? S. dazu o. S. 322.

2) S. 1 Mos. 29 f. und 35,16 f.

Signy), im Unterschiede dabei von der gleichfalls nordischen „Juda“-Geschichte in der Vorgeschichte der Hamlet-Sage bei Saxo Grammaticus[1]).

Die Vor-Herakles-Sage bietet noch ein weiteres Gegenstück zu einer Jakob-Sage, dessen Zugehörigkeit zu einer solchen Sage an sich völlig unerkennbar ist, indes durch die beiden oben genannten nordischen Sagen durchaus gewährleistet wird, im besonderen durch die Wölsungen-Sage[2]). In dieser entspricht, völlig deutlich erkennbar, der Sichem-Episode — aus einer *Chumbaba*-Episode[3]) — die Siggeir-Episode: Siggeir heiratet gegen ihren Willen Wölsungs, = Jakobs, einzige Tochter Signy, = Dina. Siggeir überfällt verräterischerweise Wölsung und seine 10 Söhne; Wölsung fällt im Kampfe, seine 10 Söhne werden gefangen, sterben dann alle bis auf einen, Sigmund, = Juda, in der Gefangenschaft, und zwar gefressen von einem wilden Tier, einer *ylgr*. Von dem einen Gedanken erfüllt, Rache zu nehmen an Siggeir, gibt sich Signy, Sigmunds Schwester, diesem hin, ohne daß er in ihr seine Schwester erkennt, und gebiert ihm den Sinfjötli. Und als dieser herangewachsen ist, macht sich Sigmund mit Sinfjötli gegen Siggeir auf; dessen Palast wird verbrannt und er selbst kommt in den Flammen um[4]). Dies, beziehungsweise etwas Derartiges, stellt sich offenbar in der Vor-Herakles-Geschichte also dar: Die Söhne des Taphiers Pterelaus, = Sichem, treiben Electryons, = Jakobs, Rinder weg. Im Zweikampf mit ihnen fallen alle 9 Söhne Electryons, = Jakobs, bis auf einen[5]), Licymnius,

---

1) S. u. unter „Vor-Siegfried“ und „Vor-Hamlet“.

2) U. unter „Vor-Siegfried“.

3) Band I, S. 236 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 92 ff.

4) U. unter „Vor-Siegfried“.

5) Da der Kampf zwischen Electryon und Pterelaus dem zwischen Wölsung und Siggeir und dieser dem Sichem-Kampf entspricht, der Sichem-Kampf aber ein *Chumbaba*-Kampf ist, so fällt Folgendes auf: Die 9 Söhne Electryons, = Jakobs, kämpfen in Zweikämpfen gegen die (vermutlich ebenfalls 9) Söhne des Pterelaus (Apollodorus, a. a. O. II, 4, 6,1), mit dem Erfolge, daß auf jeder Seite einer am Leben bleibt.

Fortsetzung der Anmerkungen auf der nächstfolgenden Seite.

den jüngsten; die weggetriebenen Rinder löst aber Amphitryon, der spätere Gatte der einzigen Tochter des Electryon-Jakob, aus. Durch einen unglücklichen Zufall geschieht es dann, daß auch Electryon, = Jakob, dabei von Amphitryon, getötet wird. Jetzt wird dieser von Sthenelus aus Argos vertrieben. Die einzige Tochter des Electryon, = Jakob, also eine Dina, verspricht demjenigen die Ehe, welcher den Tod ihrer Brüder rächen würde, und Amphitryon plant dann einen Rachezug gegen die Taphier, der erfolgreich ausgeht und auch den Tod des Pterelaus zur Folge hat[1]). Im Anschluß daran dann die Rückkehr des Amphitryon und sein Beilager mit Alcmene in der Nacht nach deren Beilager mit Zeus, = einer Juda-Thamar- und Sigmund-Signy-Episode (o. S. 407 f.).

Nun erzählt weiter gerade die Wölsungen-Sage zwischen dem erfolgreichen Kampfe Siggeirs und dem erfolgreichen Rachezuge gegen ihn, daß in 9 aufeinanderfolgenden Nächten je einer, also im ganzen 9, von den 10 Söhnen Wölsungs — die 10 bis auf Sigmund-Juda — von einem wilden Tiere, einer *ylgr* (einer Wölfin?) aufgefressen werden, Sigmund aber dann das Tier tötet. In der Amphitryon-Sage heißt es aber, daß Amphitryon-Juda vor seinem Rachezuge gegen Pterelaus die Unschädlichmachung des thebanischen Fuchses (oder der thebanischen Füchsin) bewirkt, dem oder der allmonatlich je ein Kind oder ein Knabe zum Fraße ausgeliefert worden war. Hierdurch ist der Zusammenhang der Amphitryon-Sage mit der Wölsungen- und damit zugleich mit der Jakob-Sage

1) Apollodorus, a. a. O. II, 4,6 f.

Ein *Chumbaba*-Kampf ist aber auch der Kampf bei Gibeon zwischen Davids Heer und dem von Sauls Nachfolger Esbaal (2 Sam. 2; Band I, S 474 ff.), und dieser Kampf wird eingeleitet durch Zweikämpfe von je 12 von jeder Partei, in denen alle 24 fallen. Also eine auffallende Parallele zwischen einer außerbiblischen Jakob- und einer biblischen David-Sage, die vermutlich zeigt, daß die 12-Zahl von Gibeon mit der 12-Zahl der Jakob-Söhne zusammenhängt. Zu derartigen Beziehungen zwischen biblischen und außerbiblischen Jakob- und David-Sagen s. o. S. 394 ff. und S. 82 ff.

völlig gesichert. — Zu der Tötung aller 9 Söhne des Electryon bis auf einen und der Electryons selbst als der eines Jakob mit seinen Söhnen vgl. o. S. 158 f.; 220 f.; 328 f.; 380. — Zum thebanischen Fuchse stellen sich, rein äußerlich betrachtet, Ungeheuer wie die o. S. 384 besprochenen. Vgl. dazu aber auch Ergänzungs-Heft, S. 112 f. Die Geschichte mit dem Fuchs wird hinter einer *Chumbaba*-Geschichte oder vielmehr einem Stück einer solchen erzählt. Und nach der Geschichte folgt eine Juda-Thamar-Episode, die jedenfalls zu *Gilgameschs* Westreise gehört[1]). Zwischen beidem hat das *Gilgamesch*-Epos den Kampf mit dem Himmels-Stier. Ebenso wie dem thebanischen Fuchs in der Herakles-Sage werden aber in der Theseus-Sage dem Stier-Menschen oder Menschen-Stier, dem Minotaurus, Menschen zum Fraße ausgeliefert, ehe er von Theseus mit Erfolg bekämpft wird[2]). Darf man deshalb vermuten, daß der Fuchs, und dann auch die *ylgr* in der Sigmund-Sage, irgendwie ein Ersatz für den Stier des *Gilgamesch*-Epos ist, ebenso wie die Chimäre (o. S. 393 f. und 400)?? S. u. unter „Vor-Siegfried" und Vor-Hamlet.

Mit dem Rachezuge gegen Pterelaus ist eine Episode verknüpft, die wir weder in der israelitischen Vorlage, einer Sichem-Episode, noch auch in der nordischen Siggeir-Sage finden, die von dem goldenen Haare des Pterelaus: Taphus kann von Amphitryon nicht erobert werden, so lange Pterelaus lebt. Da reißt dessen eigene Tochter, die den Amphitryon liebt, dem Vater das goldene Haar aus, an dem dessen Leben hängt; der Vater stirbt infolgedessen, und die Insel wird erobert[3]). Eine Geschichte bekanntlich wie die vom Haare des Nisus, Königs von Megara[4]). Und beide Geschichten sind längst mit der Simson-Delila-Geschichte verglichen worden, in der es durch den Verrat der Delila geschieht, daß dem Simson seine Haarlocken abgeschnitten werden und er so seiner Riesenkraft verlustig geht. Die Simson-

1) Ergänzungs-Heft, S. 143 ff.
2) U. unter „Theseus".
3) Apollodorus, Bibliotheca II, 4, 7,4.
4) Apollodorus, Bibliotheca III, 15, 8,1 f.

Geschichte gehört, wie ähnliche, im Ergänzungs-Heft, S. 159 f. und o. S. 85 ff. besprochene Geschichten, fraglos zu einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode[1]), die Pterelaus-Geschichte aber zu einer, dieser Episode im *Gilgamesch*-Epos vorangehenden *Chumbaba*-Episode. Zu einer eventuell für die Pterelaus-Geschichte anzunehmenden Kontamination vgl. vorderhand die oben S. 85 f. berührten *Chumbaba*-Geschichten mit dem Lebens-Ei des *Chumbaba*, dessen Geheimnis das Weib, das bei diesem wohnt, ihm entlockt und an ihren Befreier verrät und so den Tod des *Chumbaba* herbeiführt, und S. 85 ff. S. hierzu u. unter „Vor-Siegfried".

---

b.

Die Herakles- und die Moses-Sage.

Die alttestamentliche Sage läßt hinter der Jakob- und Juda-Sage die Moses-Sage folgen, aber durch einen Zeitraum von hunderten von Jahren davon getrennt. Diesen Zeitraum kennt indes die griechische Sage, soweit bis jetzt erörtert, nicht, indem sie nämlich ihre Moses-Sagen unmittelbar auf ihre Jakob- oder Juda-Sagen folgen läßt. S. o. S. 401. Somit werden wir ein etwaiges israelitisches Gegenstück zu der Sage von Herakles, dem Sohne der Alcmene, einer Dina und Thamar (o. S. 407 f.), und des Zeus, in der alttestamentlichen Sage, weil unmittelbar hinter der Jakob-Juda-Sage, in einer Moses-Sage zu suchen haben. Nun liegt andererseits ohne jede Frage in der Fortsetzung der Herakles-Sage eine Josua-Sage (u. S. 431 ff.), eine Sage also, deren Gegenstück im alten Testament sich unmittelbar an die Moses-Sage anschließt. Folglich werden wir in der Herakles-Sage wirklich gerade eine Moses-Sage suchen müssen. In der Tat zeigt sie sich als solche, wenn freilich nur noch

---

1) Band I, S. 397 ff.

in Bruchstücken. Ebenso nämlich, dies zunächst, wie Jason als ein Moses gegen einen Drachen (eine Schlange), Perseus als ein Moses gegen die schlangenlockige Medusa geschickt wird (o. S. 319 und S. 401 f.), ebenso wird Herakles von Eurystheus gegen die lernäische Schlange — im lernäischen Sumpfe — geschickt; und bemerkenswerter Weise ist dieser sein Auftrag sein zweiter hinter seinem ersten, nämlich den nemeïschen Löwen zu töten[1]). Denn diese beiden Ungeheuer zusammen entsprechen offenbar, genauer als die Schlange und die schlangenlockige Medusa in der Jason- und der Perseus-Sage, dem Ungeheuer der, vermutlich ersten babylonischen Plage, das allem Anscheine nach sowohl als Löwe wie auch als gewaltige Schlange und zwar Wasser-Schlange charakterisiert wird, falls nicht gar während der genannten babylonischen Plage ein Löwe und eine Wasser-Schlange zusammen unter den Menschen wüten. Am Himmel scheinen die Sternbilder Löwe und Wasser-Schlange, nahe bei einander, zu entsprechen[2]). Die lernäische Schlange hat 9 Köpfe, von denen einer unsterblich ist. Diesen vergräbt Herakles im lernäischen Sumpfe, und legt einen schweren Felsblock darauf. Dazu ist zu vergleichen, daß Zeus im Kampfe gegen das Schlangen-Ungeheuer Typhon es zwar besiegt, dann aber lebendig in den Tartarus wirft, oder den Ätna darauf stülpt (o. S. 325). Dieser Typhon soll aber ein Vertreter der babylonischen Schlange im babylonisch-israelitisch-griechischen Sagen-Systeme sein (o. S. 325). Und ebenso wird die doch wohl ebenfalls dieser Schlange entsprechende Schlange der Apokalypse zwar besiegt, aber gleichwohl lebendig in den Abgrund geworfen (a. o. a. O). Und, da des Perseus Kampf gegen die Gorgonen auch ein Gegenstück zum babylonischen Schlangen-Kampfe sein soll (o. S. 401 f.), so mag nunmehr noch als bemerkenswert erscheinen, daß zwei von ihnen unsterblich sind und darum von Perseus nicht getötet werden, vielmehr nur die dritte, die Medusa, ihm erliegt und er ihr den Kopf abschlägt.

1) Apollonius, Bibliotheca, II, 4, 12,2 und 5,1 und 2.

2) Band I, S. 113 ff.

Aus allem ergibt sich sicherlich eine Identität der lernäischen Schlange mit der babylonischen der, vermutlich ersten Plage. Und da diese erste Plage in der Moses-Sage vertreten ist, nämlich durch die Schlange aus Mosis Stab und das Blut in ganz Ägypten-Land (aus dem Blut der Schlange)[1]), so kann nun in der Tat die Herakles-Sage mit ihrem Kampfe gegen die lernäische Schlange (und den nemeïschen Löwen) gerade eine Moses-Sage sein.

Ist dies sicher — und es wird sich als gesichert erweisen — dann hat auch die Dienstbarkeit unter Eurystheus ein Vorbild gerade in einer Moses-Sage. Denn ihr entspricht dann die israelitische Knechtschaft in Ägypten, in welche die ägyptische Blut-Plage mit Vorhergehendem hineinfällt. Daß Eurystheus, auf dessen Befehl Herakles die Schlange tötet, wie zunächst ein Pharao, so weiter zurück der babylonische Gott *Enlil* ist, welcher zum Kampfe gegen die Schlange (den Schlangen-Löwen) auffordert, braucht nicht gesagt zu werden. Dazu Ergänzungs-Heft, S. 87 ff., o. S. 318 ff. und S. 401 f.

Wenn dann die Moses-Sage die ägyptische Knechtschaft bereits bei Moses' Geburt vorhanden sein und die Israeliten schon lange vorher in Ägypten wohnen läßt, die Herakles-Sage jedoch in Übereinstimmung mit der babylonischen Ursage die Dienstbarkeit des Herakles und seine Beziehungen zu Eurystheus erst als Vorbedingung für seine ersten Kämpfe eintreten läßt, so dürfte auch die Herakles-Sage die biblische Sage von dem Jahrhunderte langen ägyptischen Aufenthalt als eine ungeschichtliche Erfindung desavouieren. Vgl. o. S. 227 ff.

Vor dem Wunder mit Mosis Stab und vor der Blut-Plage hat Moses einen Ägypter erschlagen, ist er geflohen, hat er in Midian eine der 7 Töchter Jethros geheiratet und ist nun Hirte bei ihrem Vater geworden[2]). Möglicherweise hat sich aus dgl. oder einer älteren Gestalt hiervon entwickelt: daß Herakles vor seiner Dienstbarkeit unter Eurystheus und seinen Kämpfen gegen den nemeïschen

1) Band I, S. 137 ff. 2) 2 Mos. 2 ff.

Löwen und die lernäische Schlange seinen Lehrer Linus erschlägt, jetzt von seinem Vater zu den Rinderherden getan wird (den cithaeronischen Löwen tötet, der unter den Rinderherden des Amphitryon und des Thespius aufräumt) und nun während der 50 Tage, die er (bei der Jagd auf den Löwen) bei dem Könige Thespius wohnt, ihm allnächtlich von diesem je eine von seinen Töchtern beigelegt wird, ohne daß Herakles erkennt, daß es immer eine andere ist[1]). Ob zu diesem letzten Motiv als damit verwandt zu stellen ist, daß dem Jakob in der Haran-Episode in der ersten Hochzeitsnacht Lea statt der Rahel beigelegt wird und er diese für Lea hält[2]), muß vorläufig dahingestellt bleiben; für eine Verwandtschaft könnte angeführt werden, daß die erste Heirat Jakobs in Haran mit der Heirat Mosis in Midian nächstverwandt ist[3]). Zu der 7-Zahl der Jethro-Töchter könnte man stellen, daß nach einer Überlieferung die 50 Thespius-Töchter von Herakles in 7 Nächten berührt werden[4]), umsomehr, als die Heirat Mosis mit einer der 7 Jethro-Töchter dem 7-tägigen Verkehre *Enkidu*s mit dem Freudenmädchen des Epos entspricht. S. dazu sofort.

Von einer Löwen-Tötung weiß nun zwar unsere Moses-Sage von Moses in Midian nichts. Allein, da wir in Band I, S. 229 festgestellt haben, daß die Heirat der einen von 7 Töchtern des Jethro aus dem Beilager *Enkidu*s in 6 Tagen und 7 Nächten mit dem Freudenmädchen erwachsen ist, so fände auch der cithaeronische Löwe seine allerbeste Erklärung wenigstens im babylonischen Original, falls eine solche überhaupt nötig wäre. Denn einmal ist ja schon vor dem Beilager *Enkidu* ein Schützer seiner Tiere, weiter aber wird von ihm erzählt, daß er nach dem Beilager die Hirten gerade vor Löwen und Wölfen schützt[5]). Möglich, daß die Löwen und Bären, die David an entsprechender Stelle der Sage als Hirte erschlägt[6]), hierhin gehören. Denn als Hirte

1) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 9,2 ff.

2) 1 Mos. 29,20 ff. S. dazu o. S. 312 ff.

3) Band I, S. 225 f.

4) ROSCHER, *Lex. d. gr. u. r. Myth.* V, Sp. 771.

5) Ergänzungs-Heft, S. 56.

6) 1 Sam. 17,34 ff

kommt er ja an den Hof Sauls, und die Merab, Tochter Sauls, die ihm dann zur Gattin gegeben werden soll, entspricht ja dem Freudenmädchen des Epos, dessen Reize *Enkidu* genießt[1]). Und Simson tötet einen Löwen auf dem Wege zu der Thimniterin[2]), die ebenso fraglos dem Freudenmädchen des babylonischen Epos entspricht[3]). Wenn also auch ein getöteter Löwe oder getötete Löwen nicht für eine Freudenmädchen-Episode unserer Moses-Sage bezeugt sind, so treten sie doch in zwei näher mit der Moses-Sage verwandten israelitischen Sagen an entsprechender Stelle auf und könnten immerhin einen Beweis dafür verstärken, daß die Töchter des Thespius in der Tat zu einer alttestamentlichen bezw. israelitischen Freudenmädchen-Episode gehören.

Ob die Raserei, in die Herakles verfällt, bevor ihm der zwölfjährige Dienst bei Eurystheus auferlegt wird[4]), in dessen Auftrage er dann den Kampf gegen den nemeïschen Löwen und die lernäische Schlange aufnimmt, die — Berufung Mosis zum Propheten (!) bedeutet, bezw. dieser Berufung entspricht, nach der er dann vor den Pharao der Knechtschaft hintritt, und die Dinge geschehen, die ein Nachklang des babylonischen Schlangen-Löwen-Kampfes sind, — das kann nur gefragt werden. So töricht wie diese Zusammenstellung aussieht — die aber die Gleichheit der Stelle des miteinander Zusammengestellten innerhalb der zwei Sagen für sich hat —, so töricht ist sie nicht. Der israelitische „Prophet" war ja ein Rasender, und so auch Moses: 4 Mos. 11,25. — Zur Erginus-Episode s. u. S. 445 f.,

Auf die ersten zwei Kämpfe gegen gefährliche Tiere folgt eine Reihe anderer Unternehmungen: die gegen die cerynitische Hirschkuh, den erymanthischen Eber, dann nach der Reinigung des Augias-Stalls die gegen die stymphalischen Vögel, sodann die Herbeischaffung des cretischen Stiers, die der Rosse des Diomedes, die des Gürtels der Amazonen-Königin, die der Rinder des Geryones, lauter Abenteuer, die wenigstens bis auf eines oder höchstens drei

1) S. Band I, S. 476 f. 2) Richter 14,5 f.
3) Band I, S. 388. 4) Apollodorus, a. a. O. II, 4, 12,1.

anscheinend völlig den Zusammenhang mit der israelitischen Sage und weiter mit dem *Gilgamesch*-Epos vermissen lassen und als Einbaue in eine Moses-Sage verstanden werden müssen. Als Bestätigung für eine solche Ansicht darf auch gelten, daß sich in der Siegfried-Sage, einer „Moses-Herakles"-Sage, wohl der Schlangen-Kampf erhalten hat, aber darin von all' den anderen oben genannten *athla* nicht ein einziges vertreten ist[1])! Und auch der mit der Siegfried- und Vor-Siegfried-Sage näher zusammengehörigen Vorgeschichte der Hamlet-Sage fehlt ein „Moses"-Schlangen-Kampf nicht, wohl aber ebendasselbe wie der Siegfried-Sage[2]). Ob für die Herbeischaffung des cretischen Stiers eine Beziehung zu der Tötung des Himmels-Stiers im *Gilgamesch*-Epos, vertreten in der Moses-Sage durch die Tötung einer gewissermaßen heiligen roten Kuh[3]), anzunehmen ist, erscheint angesichts der mindestens 3 *athla* des Herakles gegen wilde Tiere, die nicht babylonischen Ursprungs sind, durchaus nicht etwa schlechthin zweifellos. Freilich nach dem gleich nachher zu Sagenden ist die Stelle beider Episoden innerhalb ihrer Sagen einer solchen Annahme günstig (u. S. 418). Und der cretische Stier ist ein heiliger Stier so gut wie der babylonische, von Poseidon gesandt[4]), wie der babylonische vom Gotte *Anu*, von Poseidon gesandt so gut wie der fraglos mit dem babylonischen Stier identische Stier des Hippolytus[5]), der freilich zu einer Jakob-Sage gehört. Andererseits könnte aber der cretisch-marathonische Stier derTheseus-Sage einer Moses-Sage zuzuweisen sein[5]).

Sollte nun das Stier-Abenteuer des Herakles wirklich aus dem Stier-Abenteuer des babylonischen Epos entstanden sein, dann dürfte man weitere Kombinationen wagen: Vor diesem Abenteuer im babylonischen Epos die *Ischtar-Gilgamesch*-Episode, vor dieser die *Chumbaba*-Episode, mit der in israelitischen Sagen die Befreiung einer geraubten

1) S. u. unter „Siegfried". 2) S. u. unter „Vor-Hamlet".
3) Band I, S. 128. 4) Apollonius, a. a. O., II, 5,7.
5) S. u. unter „Theseus".

Frau oder dgl. verbunden ist[1]). Vor dem Stier-Abenteuer des Herakles aber, dem 7ten *athlon*, nach dem 5ten, die Eurytion-Episode: Dexamenos soll wider seinen Willen dem Centauren Eurytion seine Tochter Mnesimache zur Gattin geben. Herakles kommt ihm zur Hilfe und tötet Eurytion[2]). Das könnte somit eine *Chumbaba*-Episode an alter Stelle sein, wie sie freilich sonst noch nicht in einer Moses-Sage gefunden wäre!

Nach dem Schema der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen kommt vor der *Chumbaba*-Episode eine Sintflut-Episode[3]), die in der Moses-Sage in der Flucht vor dem Pharao und der Überflutung durch die Wasser des Schilfmeeres, bewirkt durch Moses, zum Ausdruck kommt[4]). Der Eurytion-Episode geht aber unmittelbar vorher, daß Herakles, um den Stall des Augias zu reinigen, ihn von den Flüssen Alphëus und Penëus durchfluten läßt und daß er dann aus des Augias Land, aus Elis, ausgewiesen wird[5]). Gewiß kann man lächeln, wenn ich es für möglich halten muß, daß in diesen Geschehnissen Nachklänge einer Sintflut-Geschichte und eine Parallele zu den oben erwähnten Geschehnissen der Moses-Sage zu sehen sind[6]). Allein auch hier würde wieder außer den parallelen Geschehnissen selbst ihre Stellung zwischen ebenfalls parallelen anderen Geschehnissen von Bedeutung sein.

Nach den obigen Ausführungen hätten wir somit einen längeren, jedenfalls äußerlichen Parallellauf zwischen der

1) Ergänzungs-Heft, S. 92 ff. 2) Apollodorus, a. a. O. II, 5, 5,6 f.
3) Ergänzungs-Heft, S. 73 ff. 4) Band I, S. 144 ff.
5) Apollodorus, a. a. O. II, 5, 5,1 ff.
6) S. hierzu u. S. 430. Es muß übrigens deutlich ausgesprochen werden, daß ich in der Durchspülung des Augias-Stalls zunächst nur einen Ersatz für, aber keine Entwicklung aus einer Sintflut sehen würde. Die Ausmistungs-Aufgabe an sich hat ihrem Ursprunge nach vielleicht gar nichts mit der Sintflut zu tun. Sie scheint übrigens in „Medea-Sagen" zu Hause zu sein, was freilich nicht auszuschließen braucht, daß sie es auch in Moses-Sagen sein kann. Zur Ausmistungs-Aufgabe in Medea-Märchen s. Märchen wie KLARA STROEBE, *Nordische Volksmärchen* II, Nr. 21 oder KÄTE MÜLLER-LISOWSKI, *Irische Volksmärchen,* Nr. 33.

Herakles-Sage und der Moses-Sage, bzw. einer für sie vorauszusetzenden älteren Sage:

Herakles-Sage.	**Moses-Sage, bzw. ältere Sage.**
Tötung des Linus durch Herakles.	Tötung eines Ägypters durch Moses.
Herakles wird fortgeschickt und zu Rinder-Herden getan.	Moses flieht und tut in der Fremde Hirtendienste.
Jagd des Herakles auf den cithaeronischen Löwen und dessen Tötung.	(*Enkidu* ist Schützer seiner Tiere, verjagt nach dem Verkehr mit dem Freudenmädchen die Löwen.)
Vereinigung des Herakles mit den 50 Thespius-Töchtern in 7 Nächten.	Heirat Mosis mit einer der 7 Töchter Jethros. Aus: *Enkidu*s 7tägigem Verkehr mit dem Freudenmädchen.
Raserei des Herakles.	Moses wird ein [gottbegeisterter, rasender] Prophet.
Dienstbarkeit des Herakles unter Eurystheus.	Moses in der Knechtschaft des Pharao.
Kampf gegen den nemeïschen Löwen und die lernäische Schlange.	Die Schlange aus Mosis Stab + Blut in ganz Ägypten-Land. Aus: dem babylonischen Schlangen-Löwen-Kampf mit Vorgeschichte.
(Durchflutung des Stalles des Königs Augias durch Herakles.	Schilfmeer-Flut, durch Moses herbeigeführt.
Ausweisung des Herakles durch Augias.	Auswanderung Mosis mit den Israeliten.)
Tötung des Eurytion, der die Mnesimache mit Gewalt an sich bringen will.	(Tötung des *Chumbaba,* der mit Gewalt eine Frau (Göttin) an sich gebracht hat.)
Bezwingung des cretischen Stiers durch Herakles.	Tötung der roten Kuh. Aus: der Tötung des Himmels-Stiers.

Mögen auch von den vorstehenden Parallelen manche, oder gar die meisten von ihnen, nicht nur scheinbar künstlich, sondern auch in Wirklichkeit rein äußerlich sein, so wird man der ganzen Reihe schwerlich jede Bedeutung absprechen können und vielmehr in ihr ein Zeugnis für eine Verwandtschaft der Herakles-Sage gerade mit der Moses-Sage erblicken dürfen. Da wir, wie wir gesehen haben und sehen werden, vor und hinter der Herakles-Sage fraglos in einer Juda- und einer Josua-Sage stehn, so ist es für eine Beur-

teilung unserer obigen Parallelen natürlich entscheidend, daß es gerade nur die Moses-Sage, zwischen Juda- und Josua-Sage, ist, welche überhaupt derartige Zusammenstellungen mit der Herakles-Sage erlaubt.

Von den ägyptischen Plagen der Moses-Sage bzw. deren babylonischen Vorbildern[1]) vermissen wir in der Herakles-Sage in der obigen Übersicht etliche, die aus irgend einem Grunde in Wegfall gekommen sein müßten. Dann möglicherweise schon deshalb, weil damit keine Heldentaten verknüpft waren.

In die Zeit der oben großenteils genannten 10 ersten Arbeiten des Herakles wird von der Überlieferung das Laomedon-Abenteuer gelegt, das, wie wir o. S. 403 ff. sahen, am ehesten wie eine „Moses-Sage" aussieht. Und wenn nun diese Sage den Herakles als Haupthelden hat, den Herakles, der ein Moses sein soll, dann müßte es ja eigentlich selbstverständlich sein, daß das Laomedon-Abenteuer wirklich gerade eine Moses-Sage ist. Allein erstens würde es als ein Stück einer Moses-Herakles-Sage in unserer Sage nicht am richtigen Platze stehn. Denn mit dem Mauer-Bau beginnt ja die Moses-Sage; die Laomedon-Episode, mit einem Mauer-Bau, wird jedoch mitten in der Herakles-Sage erzählt. Weiter aber scheidet die Laomedon-Episode wegen des Meer-Ungeheuers, das doch wohl eine Dublette zur lernäischen Schlange oder zum nemeïschen Löwen sein müßte (o. S. 401 f. und S. 403 ff.), wohl aus unserer großen Herakles-Sage aus. Unter diesen Umständen ist die Laomedon-Sage, falls überhaupt eine Herakles-Sage, höchstens eine zweite Herakles-Sage, neben der in Rede stehenden großen Herakles-Sage, braucht aber nicht einmal gerade eine Herakles-Sage zu sein, bleibt jedoch mit höchster Wahrscheinlichkeit eine Moses-Sage.

Diese Moses-Sage würde als letztes innerhalb unserer Moses-Sage nachweisbares Stück die von Apollo geschickte Pest haben. Oder wohl besser: noch mehr. Denn, wenn Laomedon der Dienstherr des Mauern-Erbauers Poseidon und des

1) Band I, S. 137 ff.

Herden-Hüters Apollo ist, dann müßte er ein Pharao sein, dem die Vieh züchtenden Israeliten als Bauarbeiter dienen. Und wenn dann Herakles den Laomedon tötet, so müßte sich darin nun wohl der Untergang des Pharao im Schilfmeer widerspiegeln. Die Laomedon-Sage wäre also eine Moses-Sage bis zur Schilfmeer-Katastrophe, diese eingeschlossen. Auf diese Katastrophe folgt nun in der biblischen Moses-Sage als erstes weiteres in der Laomedon-Episode nicht vertretenes Stück einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage die Amalekiter-Schlacht, zu einer *Chumbaba*-Episode gehörig[1]). Andererseits soll nach o. S. 203 ff. auch Odyssee I eine Moses-Sage sein, die aber vorne nicht vollständig ist. Denn diese Moses-Sage beginnt mit der Ciconen-Episode, gehörig als Parallele zur — Amalekiter-Schlacht. Das scheint zu bedeuten: Laomedon-Episode und Odyssee I ergänzen einander zu einer vollständigeren Moses-Geschichte! Und dabei spielt der Schluß der Laomedon-Episode in dem eroberten Troja, kommt aber Odysseus im Anfang seiner Odyssee-Sage von — dem eroberten Troja her![2]). Ist also die Laomedon-Sage — ursprünglich ein Stück der Moses-Sage von Odyssee I, ein Stück von deren vorne verloren gegangenem Teil, einerlei, wie der Held dieser Laomedon-Sage, im Unterschiede von dem Jakob von Odyssee II, ursprünglich hieß? Und ein kühner Schluß will sich nicht niederzwingen lassen: Kommt der Held von Odyssee I ursprünglich von Troja her zu den Ciconen als der Held dieser in und bei Troja spielenden Laomedon-Sage, die ein Teil seiner Moses-Sage war? Und weiter: Hat ein Dichter diese Troja-Sage durch die große Troja-Sage von Agamemnon u. s. w. ersetzt, und so Odysseus, der in der Ilias ursprünglich nichts zu suchen hatte, in die Ilias-Sage hineingebracht? Und ist es weiter so dazu gekommen, daß die Ilias-Sage, eine Saul-David-Sage, ihren Platz vor der Odyssee, einer Moses-Jakob-Sage, erhielt? Vgl. indes o. S. 359 ff.

1) 2 Mos. 17,8 ff.; Band I, S. 126 f.

2) Odyssee IX, 39.

Schließlich muß Herakles die von dem hundertköpfigen Drachen bzw. der hundertköpfigen Schlange Ladon bewachten goldenen Äpfel der Hesperiden herbeischaffen und den Höllenhund aus der Unterwelt heraufholen[1]). Um die Hesperiden-Äpfel zu holen, durchzieht Herakles weite Strecken der Erde. Er gelangt zum Flusse Eridanus, trifft dort die Nymphen des Zeus und der Themis; diese weisen ihn an den Meer-Greis Nereus, und Herakles zwingt diesen, trotzdem er sich zur Abwehr in allerlei Gestalten verwandelt, ihm zu sagen, wo sich die gesuchten Äpfel befinden. Dann kommt Herakles nach langen Wanderungen und allerlei Abenteuern zu den goldenen Äpfeln, tötet die sie bewachende Schlange, pflückt von den Äpfeln und bringt sie dem Eurystheus. Der gibt sie dem Herakles zurück, von ihm aber erhält sie die Göttin Athene und schafft sie wieder an ihren ursprünglichen Ort zurück. Es wird auch erzählt, daß Herakles auf den Rat des Prometheus den Atlas, den Träger des *polos*, veranlaßt habe, die Äpfel zu holen; währenddem habe er dem Atlas seine Last abgenommen und ihn danach durch List dazu bewogen, sie wieder auf sich zu nehmen. — Nach diesem Abenteuer das Höllen-Abenteuer: Herakles holt den Höllen-Hund herauf und bringt ihn wieder zurück. Eine Höllen-Fahrt findet sich ebenso in der Odyssee, in Odyssee I, und diese soll, als eine Moses-*Gilgamesch*-Sage, auf die Zitierung *Enkidus* zurückgehn (o. S. 200). Vor dieser aber im *Gilgamesch*-Epos *Gilgameschs* Reise zum fernen Wohnsitze des Xisuthros, wohl im äußersten Westen, wo er sich das vermeintliche oder wirkliche Lebenskraut holt, das ihm dann auf der Heimreise, von einer Schlange geraubt, wieder verloren geht. Es scheint daher nicht zufällig, daß Herakles vor seiner Höllen-Fahrt ebenso wie *Gilgamesch* vor der Zitierung des toten *Enkidu* eine Reise in fernste Gegenden der Erde macht, und sich dort bei den Hesperiden,

1) Apollodorus, a. a. O., II, 5,11 f. Die Einordnung der Hades-Fahrt hinter die Hesperiden-Episode wird, als nicht ursprünglich, bestritten, und eine umgekehrte Folge (Diodor IV, 21,1 f.) für die ursprüngliche gehalten (WILAMOWITZ, *Herakles* I, 56), aber doch wohl ohne ausschlaggebende Gründe.

den „Abendlichen" oder „Westlichen", die von einer Schlange gehüteten goldenen Äpfel holt, welche dann wieder an ihren früheren Ort zurückgebracht werden[1]). Und ebenso wie die Nymphen des Zeus den Herakles zu dem Meer-Greise Nereus hinweisen, und dieser ihm dann sagt, wo er die goldenen Äpfel finde, ebenso gibt die Göttin *Siduri* dem *Gilgamesch* einen Rat, wie er zu dem uralten Xisuthros hingelangen könne, und Xisuthros rät ihm dann, sich das „Lebenskraut" zu holen. Dieses „Lebenskraut" ist aber (zugleich) ein Mittel zu einer glücklichen Heimkehr[2]). Ratschläge für eine glückliche Heimkehr erteilt nun aber Proteus als ein Xisuthros dem Menelaus als einem *Gilgamesch*, nachdem er sich ihm durch Verwandlung in allerlei Gestalten zu entziehen versucht hat (o. S. 353 ff.). Und so bekräftigt anscheinend die Proteus-Menelaus-Sage, daß die Hesperiden-Episode in der Tat ein Stück einer Xisuthros-Episode ist. Bei alledem ist aber im Auge zu behalten die Möglichkeit einer gegenseitigen Kontamination nur ähnlicher oder dabei auch verwandter Sagen durch einander oder einer lediglich einseitigen Kontamination einer Sage durch eine andere nur ähnliche oder dabei auch verwandte Sage. So mag der Proteus in der Menelaus-Sage auf den Nereus der Herakles-Sage abgefärbt haben. Schließlich darf man immerhin noch die Frage aufwerfen, ob sich unter den Äpfeln im Hesperiden-Garten etwa auch noch die kostbaren Früchte im Garten der *Siduri* verbergen, zu dem *Gilgamesch* auf seiner Westreise gelangt.

Vor allem die Hades-Fahrt am Ende des von uns untersuchten Teils der Herakles-Sage sichert auch der Hesperiden-Episode unmittelbar davor gewiß ihren *Gilgamesch*-Sagen-Charakter. Aber wir sprechen hier von Herakles speziell als einem Moses-*Gilgamesch*, und wir müssen darum endlich fragen: Wo bleibt hier die Moses-Sage, als Zwischen-Sage zwischen *Gilgamesch*- und Herakles-Sage?

1) Apollodorus, a. a. O., II, 5,11.

2) Zum „Lebenskraut" s. Ergänzungs-Heft, S. 138 ff.

Möglich nun, daß es hier nichts mehr zum Vergleichen gibt, daß uns jetzt die Moses-Sage ganz im Stiche läßt, weil sie in ihrer biblischen Gestalt und in den sonstigen aus Israel entlehnten Moses-Sagen einen allzu starken Zersetzungs-Prozeß erlitten hat. Vielleicht aber ist unsere Herakles-Episode doch wenigstens durch zarteste Fäden mit einer Moses-Sage verknüpft:

Wir machten o. S. 324 Anm. 11(!) auf eine merkwürdige Beziehung zwischen der Aeolus-Episode in Odyssee I, einer Moses-Sage, und der biblischen Paradieses-Geschichte aufmerksam. Nach dieser sind nun die Früchte vom Lebensbaume im Paradieses-Garten ursprünglich für den Menschen bestimmt, und ebendort befindet sich eine Schlange, die die Menschen um den Genuß der Früchte bringt. Unsere Hesperiden-Episode erzählt aber von goldenen, von einer Schlange bewachten Früchten in einem Garten, die geholt, aber wieder zurückgebracht werden. Und so führt vielleicht eine Brücke von der Hesperiden-Episode zu der Aeolus-Episode in einer Moses-Sage, in Gestalt nämlich einer Paradieses-Geschichte.

Ist die Herakles-Wanderung zu den Hesperiden-Äpfeln hin wirklich ein jetzt als solches unkenntlich gewordenes Seitenstück zur Aeolus-Episode, aus der Xisuthros-Episode, und also eine Moses-Sage, dann dürfen wir weiter schürfen: Auf der Reise zu Xisuthros hin gelangt *Gilgamesch* zu den Skorpion-Riesen. Diese sollen in der Moses-Sage durch die drei Riesen von Hebron, in Odyssee I durch den Riesen und Herden-Besitzer Polyphem, vor der Aeolus-Episode, vertreten sein, durch Polyphem, dem Odysseus seine Schafe raubt (o. S. 198). Vor der großen Welt-Wanderung zu den Hesperiden-Äpfeln aber, dem 11ten *athlon*, muß Herakles — und das ist sein 10tes *athlon* — zu dem Ungeheuer Geryones, mit drei Oberkörpern, wandern und ihm seine Rinder forttreiben[1]). Somit zeigt sich das Geryones-Abenteuer als eine wenigstens äußerliche Parallele zu dem Polyphem-Abenteuer und dem mit den drei Riesen in Hebron. Die Reihenfolge der

1) Apollodorus, a. a. O., II, 5,10.

drei letzten *athla* scheint doch ein sehr beherzigenswertes Wort für deren Identifizierung durch uns einzulegen und somit auch den Moses-Sagen-Charakter der Herakles-Sage weiter zu bestätigen, so daß also endgiltig gesagt werden könnte; Wie der Anfangsteil der Herakles-Sage sich fraglos als eine „Moses-*Gilgamesch*-Sage“ herausstellt, so erweisen sich mit kräftiger Hilfe der Odysseus-Moses-Sage jedenfalls die drei letzten Aufgaben des Herakles, trotz ihrer gründlichen Zersetzung, als durch eine „Moses-*Gilgamesch*-Sage“ bedingt. Und das genügt für unsere Untersuchung.

Sind die oben vorgeschlagenen Identifikationen von Aufgaben des Herakles mit *Gilgamesch*-Abenteuern und Episoden der Moses-Sage noch weiter gerechtfertigt, so könnten wir in der Herakles-Sage die *Gilgamesch*-Sage einerseits vom Anfang bis zur Himmels-Stier-Episode und andererseits wieder vom Skorpionriesen-Abenteuer an bis zum Ende verfolgen, also daß in der Herakles-Sage keine große Lücke festzustellen wäre. Fehlen würde aber in ihr — zwischen dem 7ten und dem 10ten Abenteuer — vor allem der Tod des *Enkidu,* d. h. zugleich der Aarons. Aber der spielt ja in unserer Moses-Sage (Quelle P) keine erhebliche Rolle und fehlt auch vielleicht in Odyssee I, einer Moses-Sage (o. S. 208 ff.). Und somit scheint doch nicht nur das eine oder andere der Abenteuer des Herakles, sondern eine lange Reihe von ihnen deren Verwandtschafts-Parallelität mit einer ähnlichen Reihe der Moses- und der *Gilgamesch*-Sage nunmehr zu sichern.

Ist Perseus als „Kasten-Mann“, seiner Stellung im System entsprechend, ein Moses, ist es andererseits ebenso Herakles, so haben wir in dem augenblicklich von uns untersuchten Sagen-System nunmehr außer je zwei Jakob- und Juda-Gestalten (S. 392 ff. und 406 ff.) auch noch zwei Moses-Gestalten, also Reihen-Dubletten von einander; und zwar solche, die sich nicht etwa einfach aus einer Verteilung einer und derselben Sagen-Reihe auf zwei Männer-Reihen hintereinander erklären lassen. Denn die Aussendung des Perseus gegen die schlangengelockte Medusa z. B. soll ja dieselbe Vorlage wiedergeben wie die Aussendung des Herakles gegen die

lernäische Schlange (o. S. 412 f.). Wie sich diese Duplizität ganz erklärt, bleibt abzuwarten. Zu ihrer Erklärung sind z. B. die nachfolgend genannten Tatsachen heranzuziehen. 1. Perseus, mit dem ebenso wie mit Moses die Kasten-Sage verknüpft ist, ist nach seiner unmittelbaren Vor- und seiner Kindheits-Sage ein Moses; Herakles ist jedoch nach seiner unmittelbaren Vor-Sage ein Thamar-Sohn, aber dabei kein Juda-Sohn, sondern, wie Perseus, ein Sohn des Zeus. Ein Halbbruder von ihm, Iphicles, ist indes ein Juda- und Thamar-Sohn. 2. In der von einer „Herakles"-Sage abgeleiteten Siegfried-Sage steht dem gegenüber: Siegfried-Herakles ist ein richtiger Juda-, aber kein Thamar-Sohn, und mit ihm ist nach einer Überlieferung die Kasten-Sage verknüpft[1]). Ein Halbbruder von ihm, Sinfjötli, ist indes wieder ein Juda- und Thamar-Sohn[2]). Man wird mit einer Entscheidung darüber warten müssen, wie die genealogischen Verhältnisse in der Vorlage der Herakles- und der Siegfried-Sage ausgesehen haben. Für unsere Analyse der Herakles-Sage ist aber schon jetzt entscheidend, daß unsere Siegfried-Herakles-Sage keinen „Kasten-Mann" Perseus-Moses neben einem „Kasten-Mann" Herakles-Moses hat[2]). Als eine Parallelerscheinung zu dem doppelten Jakob, Juda, Moses des Herakles-Sagen-Systems darf erwähnt werden, daß die Vor-Hamlet-Sage wohl einen doppelten Moses jeweilig hinter einem Jakob und Juda zeigt[3]). Weiteres u. unter „Vor-Siegfried".

Wir verlassen bei unserer Analyse der Herakles-Sage vorläufig die Moses-Sage. Denn an die Hades-Fahrt des Herakles, aus der letzten Episode einer *Gilgamesch*-Sage, schließt sich etwas an, das nicht zu einer Moses-Sage gehört, dem dafür jedoch alsbald ein Zusammenhang mit einer anderen israelitischen Sage, der Jakob-Sage, abzusehen ist:

Jakob.	**Herakles.**
[4]) Jakob nach Haran, wirbt bei Laban um dessen Tochter Rahel, diese	[5]) Herakles nach Oechalia, wirbt bei Eurytus um dessen Tochter Iole,

1) U. unter „Siegfried".

2) U. unter „Siegfried" und „Vor-Siegfried".

3) U. unter „Vor-Hamlet". 4) 1 Mos. 29 ff.

5) Apollodorus, a. a. O., II, 6, 1,1 f.; 7,5 f.; 7, 7,5 ff.

wird ihm vom Vater versprochen, zunächst aber nicht gegeben.	erkämpft sich im Bogen-Wettstreit den Anspruch auf sie, aber der Vater gibt sie ihm nicht.
Danach heiratet er die Lea.	Danach heiratet er die, durch einen Ringkampf gewonnene, Deianira.
Sodann heiratet er die Rahel.	Sodann erbeutet er die Iole.
Eifersucht der Lea auf die Rahel.	Eifersucht der Deianira auf die Iole.
Lea erhält von Ruben, ihrem Sohne, Liebesäpfel, um von ihrem Manne, der die Rahel mehr liebt als sie, weitere Nachkommen zu erhalten. +: Ruben läßt sich mit dem von Jakob der Lea gegebenen Nebenweibe ein[1]).	Deianira hat von dem Centauren Nessus, der ihr Gewalt antun wollte, ein, aus seinem Samen und seinem Blut zusammengemischtes, Mittel bekommen, das ihr nach seiner Angabe als ein Liebessaft die Liebe ihres Mannes sichern soll.
Jakob flieht mit seinen Frauen und Kindern aus der Heimat der Frauen, nachdem er sich auf Kosten von deren Vater zum reichen Manne gemacht hat; auf dem Gebirge Gilead [errichtet er Gott einen Altar] und opfert.	Herakles zieht mit der erbeuteten Iole aus der von ihm geplünderten Stadt ihres Vaters davon; dann errichtet er auf dem cenaeischen Vorgebirge dem Zeus einen Altar und opfert.

Zu dieser Paralleltabelle hier nur dies: Die Deianira soll der Lea, diese aber wieder der babylonischen *Ischtar,* einer Kriegsgöttin, entsprechen[2]). Darum muß erwähnt werden, daß Deianira des Kriegshandwerks kundig ist[3]). Zu ihr als dem Vorbilde der Walküre Brynhild unten unter „Siegfried“. — Zu dem Ringkampfe mit Acheloos, den Herakles besiegt, und zu dem Bogen-Wettstreit wegen der Iole s. Ergänzungs-Heft, S. 64 ff., o. S. 94 f., S. 142, S. 181 ff. und u. unter „Siegfried“.

Also hinter einer Moses-Sage von Herakles eine Jakob-Sage von demselben Herakles! Derartiges aber nicht zum ersten Mal. Die Odyssee bot uns ja eine ähnliche Erscheinung, indem sich darin unmittelbar an das Ende einer Moses-Sage eine ganze Jakob-Sage anschließt, dabei unter Versetzung des Anfangs dieser Sage an deren Schluß, hinter Odysseus'

---

1) 1 Mos. 35,22.

2) Ergänzungs-Heft, S. 62 ff. und S. 64 ff.

3) Apollodorus, a. a. O., I, 8,1.

Heimkehr (o. S.181 ff.). Daß Analoges von der mit der Odyssee nahe verwandten Argonauten-Sage der Fall ist (o. S. 300 ff.), braucht ja gar nicht erst gesagt zu werden. Ob die Folge in der Herakles-Sage mit diesen Tatsachen im Zusammenhang steht, läßt sich aber vorerst nicht feststellen. Möglich, daß die Herakles-Sage durch die Jason-Sage beeinflußt ist. Denn nach einer Haran-Episode (aus einer Jakob-Sage) hinter einer Moses-Sage erhält Jasons neue Gattin Crëusa (oder Glauce) von dessen eifersüchtiger früherer Gattin Medea ein vergiftetes Gewand, durch welches sie verbrannt wird (o. S. 317 f.); und ebenso nach einer Haran-Episode hinter einer Moses-Sage erhält Herakles, der die Iole erbeutet hat, von seiner eifersüchtigen Gattin Deianira ein ihn verbrennendes Gewand. Die Herakles-Sage zeigt durch ihren Liebessaft, doch wohl || den Liebesäpfeln Rubens, freilich noch eine Verbindung des Vergiftungs-Motivs mit der Jakob-Sage, die der Jason-Sage fehlt, und läßt so vielleicht erkennen, daß die Jason-Sage vielmehr von der Herakles-Sage abhängig ist. Andererseits bietet die Siegfried-Sage, mit einer Jakob-Sage hinter einer Moses-Sage wie in der Herakles-Sage, zwar den Liebes-Saft, nämlich als einen Liebes-Trank, aber nicht die Verbrennung, sodaß diese in der Jason-Sage heimisch sein könnte. Dazu aber u. unter „Siegfried".

Nun könnte man gegen eine Ableitung der Iole-Deianira-Geschichte gerade von einer Jakob-Sage einwenden, daß Jakob schon in der Vor-Herakles-Sage vertreten sei, ja sogar zweimal, durch Proetus nämlich und durch Electryon (o. S. 392 und S. 407; S. 424). Allein wenn auch an dem Jakob-Charakter dieser Sagen-Gestalten nicht zu zweifeln ist, so sind doch die Sagen von ihnen nicht etwa lediglich Dubletten zu der Iole-Deianira-Episode, sondern vielmehr fast ausschließlich Ergänzungen dazu. Eine Dublette bilden lediglich die zwei Frauen des Electryon, nämlich zu den zwei Frauen Deianira und Iole. Von jenen wird aber nichts erzählt wie daß sie dem Electryon 9 + 1 Kinder gebären, von diesen aber, wie oben besprochen, noch vielerlei Sonstiges. Somit können sie den oben festgestellten Charakter der Iole-Deianira-Episode nicht in Frage stellen. Vgl. o. S. 330 f., u. unter „Siegfried" und „Hamlet".

Herakles hat auf dem cenaeischen Vorgebirge einen Altar errichtet. Er läßt sich für die Opferfeier ein Festkleid holen. Seine Gattin, die von der Iole fürchtet, daß sie ihres Gatten Herz von sich ablenken werde, bestreicht das Gewand mit dem von Nessus erhaltenen vermeintlichen Liebes-Saft, Herakles zieht das Kleid an und opfert; aber der Saft verbrennt ihm die Haut und er ist dem Tode verfallen[1]). Nun fährt er zu Schiff nach Trachis, errichtet auf dem Berge Oeta einen Scheiterhaufen, besteigt ihn, und der Scheiterhaufen wird angezündet. Da kommt eine Wolke herunter und entführt ihn unter Donner gen Himmel und er wird dort unsterblich[2]). Wir standen bis jetzt in einer Jakob-Sage, nämlich in einer Haran-Episode. Unsere Jakob-Sage weiß aber, so wenig wie von einem durch Eifersucht, wenn auch unabsichtlich, herbeigeführten Tode ihres Helden, von dessen Himmelfahrt. Aber sie hat einmal wenigstens etwas derartiges gehabt. Denn die Gilead-Episode in der Jakob-Sage, die der Haran-Episode folgt, ist ja nach Band I, 241 ff. ein Absenker der babylonischen Sintflut-Geschichte, in welcher der Sintflut-Held nach einer Fahrt auf seiner Arche auf einem Berge landet, vergöttlicht und zu den Göttern entrückt wird. Und diese Entrückung kennt die *Mahabharata*-Sage noch als ein Stück einer Jakob-Sage (o. S. 153). Sonach dürfen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß auch noch die Himmelfahrt des Herakles einer Jakob-Sage entstammt und dabei dann auf die babylonische Sintflut-Sage zurückgeht. Doch muß es zum mindesten zweifelhaft bleiben, ob hier gerade oder wenigstens nur eine Jakob-Sage als die Vermittlerin zwischen Griechenland und Babylonien heranzuziehen ist. Denn wir werden alsbald sehen, daß jedenfalls nach der Himmelfahrt des Herakles die Moses-Sage wieder einsetzt, um dann durch eine Josua-Sage weitergeführt zu werden. Und nun hat ja auch Moses als ein Sintflut-Held eine Entrückung zu den Göttern erlebt, eine Entrückung, die sich in unserer Moses-Sage noch darin zeigt, daß er auf dem Berge

1) Vgl. u. unter „Siegfried".

2) Apollodorus, a. a. O., II, 7, 7,7 ff.; vgl. Odyssee XI, 601 ff.

Sinai unter Donner und Blitz in die Wolke zu Gott hineingeht[1]). Wenn auch dieses Hineingehen zu Gott im Gewitter erfolgt, so scheint eine Verwandtschaft dieser Moses-Sage mit der Himmelfahrt des Herakles gewährleistet zu sein. Und darum ist es erlaubt zu fragen, ob die in seiner Sage noch vorhandene „Entrückung" Mosis und die vorauszusetzende einstmalige Jakobs, die man mit einander zusammenwarf, ob etwa die zu der eigenartigen Verbindung von Moses- und Jakob-Sage, wie sie das augenblicklich besprochene Stück der Herakles-Sage zeigt, Veranlassung gegeben haben. Daß unser Sagen-Stück zwei verschiedene Sagen enthält, scheint auch daraus zu folgen, daß Herakles auf dem Oeta gen Himmel fährt, nachdem er auf einem anderen Berge, dem cenaeischen Vorgebirge, geopfert hat. Denn dieses Opfer muß doch wenigstens auch dem Opfer Jakobs auf dem Gebirge Gilead nach einer Haran-Episode entsprechen, Herakles auf dem Oeta aber zunächst Moses auf einem anderen Berge, dem Sinai, sein. Zur Entrückung des Herakles ohne Wiederkehr, im Gegensatz zur Moses-Sage, aber seltsamerweise in Übereinstimmung mit der Ur-Sage, s. Ergänzungs-Heft, S. 77 ff. Unsere Herakles-Sage scheint jedenfalls eine Moses-Sage vorauszusetzen, in der Moses auf dem Sinai noch zu Gott oder den Göttern entführt wird oder gar gen Himmel fährt.

---

1) Band I, S. 148 ff. Es ist erstaunlich, dass eine ernsthafte alttestamentliche Wissenschaft sich heute darauf festlegen darf, daß das Getöse auf dem Sinai in ihm einen feuerspeienden Vulkan erkennen lasse, und nun gar einen richtiggehenden, einstmals irgendwo südlich von Palästina vorhanden gewesenen, der nur leider verschwunden sei. Ich weiß wirklich nicht, weshalb man nicht mit einem von Gewitterwolken Jahves umlagerten Phantasie-Berge völlig auskommen kann. Auch das Gewitter kann die Erde erdröhnen und erzittern lassen, und es gibt doch auch sonst phantastische Übertreibungen der Wirklichkeit. Ganz abgesehen davon, daß das Gewitter auf dem Sinai doch wohl fraglos einfach aus der Sintflut-Sage stammt.

c.

Die Nach-Herakles-Sage von Hyllus bis Cypselus und Arion und die Sagen von Josua bis Amazia von Juda und Jonas.

Nach der Entrückung des Herakles Flucht seiner Kinder vor Eurystheus, seinem einstigen Dienstherrn, und Verfolgung durch ihn; danach flieht dieser auf seinem Wagen und wird von Herakles' Sohn Hyllus getötet[1]). Eurystheus ist, wie wir sahen, der Pharao der Bedrückung der Moses-Sage (o. S. 413). Dieser verfolgt die aus Ägypten ausziehenden Israeliten auf seinem Wagen und findet dann, fliehend, seinen Tod im Schilfmeer. Wir dürfen deshalb vermuten, dass die Flucht der Herakliden vor Eurystheus mit Zubehör ein Widerhall des Auszugs der Israeliten mit Zubehör, freilich an neuer, falscher Stelle, ist. Diese Identifikation scheint dann die o. S. 417 erwogene Ableitung der Durchspülung des Augias-Stalls aus der Sintflut, und zunächst aus der Schilfmeer-Wasser-Katastrophe, unmöglich zu machen.

Man ersieht aus dem Vorstehenden und wird weiter aus dem Folgenden ersehen, daß an Herakles' als eines Moses Stelle nach seiner Entrückung sein Sohn Hyllus getreten ist, daß die eine israelitische Moses-Sage auf zwei griechische Sagen-Gestalten, auf Herakles und seinen Sohn, verteilt ist. Veranlaßt ist diese Verteilung natürlich dadurch, daß Herakles, anders wie Moses, nach seiner Entrückung zu den Göttern nicht zu den Menschen zurückkehrt und so seine auf der Erde spielende Sage selbst nicht weiter erleben kann. Diese Verteilung legt nun aber die Grenze zwischen den zwei Sagen-Teilen nicht etwa glatt hinter Moses Entrückung. Denn des Herakles Entrückung, nach der Hyllus seine Moses-Sage fortsetzt, entspricht ja, wie gesagt, Moses' Hineingehen zu Gott auf dem Sinai. Was aber dahinter in der Moses-Sage erzählt wird oder einmal erzählt worden ist, ist ja nach o. S. 415 ff.

---

1) Apollodorus, a. a. O., II, 8,1 ff.

und S. 421 ff. jedenfalls größtenteils mit Herakles verknüpft geblieben und nicht auf Hyllus übergegangen. — Eine Zweiteilung eines Moses und seiner Sage hinter dessen Entrükkung werden wir übrigens auch in der römischen Königs-Sage, einer „Um-Herakles"-Sage, finden.

Nach dem Tode des Eurystheus fallen die Herakliden, die Nachkommen des Herakles, in den Peloponnes ein und setzen sich in den Besitz aller Städte. Aber eine *phthora* (ein „Verderben") im ganzen Peloponnes, die nach einem Orakelspruch durch die vorzeitige Einwanderung der Herakliden herbeigeführt sein soll, nötigt sie zum Rückzuge aus dem Peloponnes. Nun wird ihnen das Orakel, daß sie mit dem Wiedereinzug in den Peloponnes bis zur „dritten Frucht" warten sollen[1]). Und von hier an läuft dann die Parallele zwischen der alttestamentlichen und der griechischen Sage ohne Frage weiter:

Moses und Josua.	**Hyllus und Oxylus.**
Gott verkündet den Israeliten, daß erst die nächste Generation in Kanaan einziehen werde[2]).	Orakelspruch aus Delphi, daß die Herakliden mit dem Wiedereinzug in den Peloponnes bis zur „dritten Frucht"— womit Generation gemeint ist — warten sollen[3]).
Trotzdem Aufbruch nach Kanaan und nun Niederlage bei Horma und Rückzug[4]).	Im Vertrauen auf den Orakelspruch, dessen „Frucht" auf Feldfrucht gedeutet wird, Einfall in den Peloponnes, mit Niederlage und Rückzug[5]).
Die Israeliten wollen dann auf dem nächstliegenden Wege, auf dem „Landwege", durch Edom, in Kanaan einziehen, werden aber durch die Edomiter daran gehindert und müssen nun versuchen, auf einem Umwege, über den Jordan hineinzugelangen[6]).	Ein Orakelspruch, wonach die Herakliden nicht auf dem nächstliegenden Wege, dem Landwege, über den Isthmus von Corinth, sondern auf einem Umwege, über den corinthischen Meerbusen, in den Peloponnes eindringen sollen[7]).

1) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 2,1 ff.
2) 4 Mos. 14,30 ff.
3) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 2,3.
4) 4 Mos. 14,39 ff.
5) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 2,4.
6) 4 Mos. 20,14 ff.
7) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 2,6.

Die Israeliten nach Sittim am Jordan, von wo sie später über den Jordan in Kanaan eindringen[1]).

Die Herakliden nach Naupactus am corinthischen Meerbusen, von wo sie später über den corinthischen Meerbusen in den Peloponnes eindringen[2]).

Der Seher Bileam kommt, von dem feindlichen Balak geholt, um den Israeliten Böses zu weissagen, und weissagt ihnen Gutes[3]) (muß aber doch wohl, da er nachher von den Israeliten getötet wird[4]), nach einer anderen Überlieferung Böses geweissagt haben).

Ein Seher kommt, von dem die Herakliden meinen, daß er von den Peloponnesiern zum Verderben des Heeres gesandt sei, und weissagt[5]).

Gemetzel, bezw. eine Plage unter den Israeliten; danach, im Zusammenhang damit, der Prophet Bileam getötet[6]).

Der Seher von einem Herakliden getötet; die Flotte (deshalb) vernichtet, eine Hungersnot, das Heer vernichtet (? „aufgelöst")[7]).

Ein neuer, von Gott bestimmter Anführer, Josua[8]).

Ein neuer, durch göttliches Orakel bestimmter Anführer, Oxylus[9]).

Siegreicher Einfall in Kanaan über den Jordan[10]).

Siegreicher Einfall in den Peloponnes über den corinthischen Meerbusen[11]).

Altäre errichtet, das Land verlost[12]).

Altäre errichtet, das Land verlost und in drei Teile aufgeteilt[13]).

---

1) 4 Mos. 22,1 und 25,1. 2) Apollodorus, a. a. O., II, 8,2,7.

3) 4 Mos. 22 ff. 4) 4 Mos. 31,8.

5) Apollodorus, a. a. O., II, 8,3,1. 6) 4 Mos. 25 und 31,8.

7) Apollodorus, a. a. O., II, 8,3,2. 8) 5 Mos. 31,1 ff. und 23.

9) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 3,3 ff. Dieser neue Anführer ist, als er zum Anführer gemacht wird, aus seiner Heimat geflohen, weil er einen Mord begangen hat, und nach einem Jahre zurückgekehrt. Vgl. dazu o. S. 418 die Moses-Sage und die entsprechende Herakles-Sage. Da Oxylus ein Josua I ist, dieser aber mit seiner Sage dem Moses sehr nahe steht (Band I, S. 159 ff.), so mögen die von Apollodor erzählte Flucht des Oxylus, deren Anlaß und die Rückkehr des Oxylus einer verloren gegangenen, der Moses-Sage entsprechenden Sage von Josua I (+ Josua II Band I, S. 181 ff.) entstammen.

10) Buch Josua.

11) Apollodorus, a. a. O., II, 8,3,5.

12) Jos. 8,30 und 22,10; 13 ff.

13) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 4,1.

Zu diesen Parallelen braucht nichts hinzugesetzt zu werden. Aus ihnen in Verbindung mit ihrer Stellung im ganzen Herakles-Sagen-System, aber schon aus ihnen allein, ergibt sich die Notwendigkeit, sie als nicht zufällig, sondern als durch Sagen-Verwandtschaft bedingt anzusehen: Die Überlieferung vom Einfall der Herakliden in den Peloponnes entspricht der Überlieferung vom Einfall der Israeliten ins Westjordanland; die von der dorischen Wanderung der von der israelitischen unter Moses und Josua; und die griechische Überlieferung geht auf eine israelitische zurück, ist somit vermutlich rein sagenhaft. Vgl. übrigens o. S. 277 ff. und S. 293 f. zu Oxylus.

Ein Wort noch zu dem Seher der Herakliden-Sage = Bileam. Ist deren Identität fraglos, könnte man sich dagegen stemmen, auch den Tiresias der Unterwelt in Odyssee I mit Bileam zu identifizieren, was ich o. S. 205 ff. tun zu müssen glaubte; denn der griechische Tiresias in der Unterwelt und der griechische Seher auf der Oberwelt sind doch recht verschiedene Gestalten, und beide sollen gleichwohl griechische Abbilder eines und desselben israelitischen Vorbildes sein. Allein erstens können sie ja sehr wohl von bereits auf israelitischem Boden voneinander differenzierten Vorbildern auf verschiedenen Entwicklungsstufen stammen. Und zweitens ist ja der blinde Seher Phineus der Argonauten-Sage fraglos mit Tiresias identisch (o. S. 301), und der befindet sich ja ebenso wie der Seher der Herakliden-Sage als Lebender auf der Erde der Lebenden. Somit könnte man wohl vielmehr jetzt auch so schließen: der Seher der Herakliden-Sage am Ende einer Moses-Sage || Bileam am Ende einer Moses-Sage und = Tiresias am Ende einer Moses-Sage sowie = dem Seher Phineus am Ende einer Moses-Sage. Also diese zwei wirklich = Bileam.

Damit verlassen wir die Josua-Sage, sind aber noch nicht am Ende der Parallelen zu und Entlehnungen aus israelitischen Sagen. Es fehlt zwar hinter dem griechischen Josua die ganze Richter-Zeit! Aber dasselbe stellten wir ja

bereits einmal innerhalb der griechischen Sage fest, nämlich für die Vor-Ilias- und die Ilias-Sage (o. S. 371 f.), und dasselbe Bild wird die in Griechenland wurzelnde römische Königs-Sage, wird uns die Hamlet- und Vor-Hamlet-Sage zeigen[1]). So wird denn die Josua-Sage in der Herakliden-Sage fortgesetzt durch die Saul-Sage:

Saul und David.	**Temenus und Deïphontes.**
König Saul, mit drei Söhnen und zwei Töchtern. Nach seiner Tötung sein Sohn Esbaal-Isboseth kurze Zeit Schatten-König.	König Temenos, der erste König von Argos alsbald nach der Einwanderung der Herakliden in den Peloponnes, mit drei Söhnen und einer Tochter.
Dessen Nachfolger nach seiner Ermordung Sauls Schwiegersohn David, von ganz Israel freiwillig zum Könige gewählt[2]).	Sein Nachfolger nach seiner Ermordung sein Schwiegersohn Deïphontes, vom Heere zum Könige gewählt[3]).

Zum Zusammenfall Sauls mit seinem Sohne Esbaal[4]) vgl. u. die römische Königs-Sage.

In dieser letztgenannten Sage[5]), in der Ilias-Sage (o. S. 351 ff.) und in der Vorgeschichte Hamlets[6]) finden wir nun für den einen David unserer David-Sage, für David als Schwiegersohn Sauls und für ihn als zweiten Gatten der Frau des getöteten Urias, je zwei Personen : Servius Tullius und Tarquinius Superbus, Achilles und Aegisthus, Hother und Fengo. Wir werden es daher als gegeben betrachten, daß auch noch folgende Parallele auf Verwandtschaft beruht:

Urias und David.	**Cresphontes und Polyphontes.**
Urias getötet, und König David heiratet Urias' Gattin, die Bathseba.	Cresphontes, der erste König von Messenien, bald nach der Ein-

1) S. u. unter „Könige von Rom" und unter „Hamlet".

2) 1 Sam. 14,49; 31; 2 Sam. 4,5 ff.

3) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 5,3.

4) Dieser Esbaal entstammt aber doch wohl lediglich einem, einer älteren Königsreihe aufgepfropften Schema. S. Band I, S. 749 f.

5) S. u. unter „Könige von Rom".

6) S. u. unter „Vor-Hamlet".

Im Zusammenhang damit stirbt ein Sohn der Frau und Davids; Salomo, ein zweiter Sohn von ihr und David, vor und nach Davids Tode König; ein dritter Sohn Davids, Adonia, auf Salomos Befehl getötet[1]).

wanderung der Herakliden in den Peloponnes mit zwei Kindern getötet; Polyphontes wird König und heiratet dessen Gattin, Merope[2]).

Nun verläßt uns zwar unsere biblische David-Sage. Allein nach anderen Parallelsagen zur David-Sage, der Agamemnon-Aegisthus-Orest-Sage (o. S. 352) und der Horwendill-Fengo-Hamlet-Sage[3]), bricht die David-Sage noch nicht mit der neuen Heirat der Merope ab: Der neue Gatte der Merope-Bathseba, Polyphontes-David II, wird ermordet von Aepytus, dem Sohne der Merope und des ermordeten Cresphontes[4]); ebenso wie der neue Gatte der Clytaemnestra, Aegisthus, von Orest, dem Sohne der Clytaemnestra und des von (Clytaemnestra und) Aegisthus ermordeten Agamemnon; und ebenso wie der neue Gatte der Geruth, Fengo, von Hamlet, dem Sohne der Geruth und des von Fengo ermordeten Horwendill. Und ebenso wie Orest und Hamlet wird dann Aepytus der Nachfolger seines Vaters.

So wird in drei von der David-Sage abhängigen Sagen, einer griechischen, einer zweiten griechischen und einer germanischen, der zweite Gatte einer Bathseba von einem Sohne von ihr und ihrem ersten Gatten ermordet, und eben dieser Sohn wird dann Nachfolger seines Vaters. Selbst wenn diese drei Sagen schließlich einer und derselben griechischen Sage entstammen sollten, wird doch durch sie zum mindesten eine Vermutung gerechtfertigt, daß nämlich unsere David-Sage eine Korrektur aus einer älteren Sage ist, nach der Salomo, der Nachfolger Davids, als des zweiten Gatten der Bathseba, 1. ein Sohn der Bathseba und des Urias, ihres ersten Gatten, war und 2. den David, der nicht sein Vater war, ermordet hat. Dieser Schluß steht aber mit dem, was ich in Band I, S. 521 f. und S. 578 aus ganz anderen Gründen erschlossen habe, in einer so völligen Über-

1) 2 Sam. 11 f.; 1 Kön. 1 f.
2) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 5,4 ff.
3) U. unter „Hamlet".
4) Apollodorus, a. a. O., II, 8, 5,6.

einstimmung, daß sogar ich davor als vor einem Wunder stehe. Wir werden jetzt mit völliger Sicherheit sagen können: Salomo war in der israelitischen Sage ursprünglich nicht ein Sohn Davids, sondern ein Sohn des Urias, und er ist durch Ermordung Davids auf den Thron gekommen. Und daß er nach unserer Bibel noch bei Lebzeiten Davids auf den Thron kommt[1]), ist gewiß noch ein letzter Rest dieses älteren Tatbestandes. Und wenn die Regierung Salomos in wesentlichen Punkten nostrifizierte, israelitisierte Geschichte Tiglatpilesers III. von Assyrien ist, dieser aber gewiß ein Usurpator war, so mag ein ursprüngliches Usurpatorentum Salomos wenigstens auch daran beteiligt sein, daß Salomo (nach S. 153 f. des Ergänzungs-Heftes) gerade zu einem Gegenstück Tiglatpilesers ward. Und das nennt sich dann „Geschichte Israels"!

Damit schließt die zusammenhängende, ununterbrochene Parallele ab, d. h. genau an dem Punkte, an dem die zwischen der israelitischen Sage und der Ilias-Sage (o. S. 352), der römischen Königs-Sage[2]) und der Um-Hamlet-Sage[3]) ihr Ende erreicht! Damit aber noch nicht die Parallele zwischen der israelitischen und der Um-Herakles-Sage überhaupt;

Joas und Amazja von Juda.	**Cypselus und Periander von Corinth.**
König Joas von Juda wird als ganz kleines Kind vor den Nachstellungen seiner nord-israelitischen Mutter von seiner Schwester Joseba gerettet und im Jahve-Tempel versteckt. Als er 7 Jahre alt geworden ist, wird er zum Könige von Juda erklärt[6]).	Cypselus wird als neugeborenes Kind vor den Nachstellungen seiner mütterlichen Verwandten von seiner Mutter aus heraklidischem Stamme[4]) gerettet und in einem Kasten versteckt. Als er erwachsen ist, wirft er sich zum Tyrannen auf[5]).

1) 1 Kön. 1. 2) S. u. unter „Könige von Rom".

3) S. u. unter „Hamlet".

4) S. Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie* XII, 1, Sp. 119 f.

5) Herodot V, 92. Wenn der gleich nach seiner Geburt bedrohte und in einem Kasten versteckte Cypselus eigentlich der Kultus-Reformer

Fortsetzung der Anmerkungen auf Seite 437.

Joas' Sohn und Nachfolger, Amazia, doch wohl Zeitgenosse des Propheten Jonas[1]).

Dieser wird auf einer Meerfahrt nach Tharsis im fernen Westen ins Meer geworfen, von einem großen Fisch verschlungen und wohlbehalten ans Land gespieen[2]).

Des Cypselus Sohn und Nachfolger, Periander, Zeitgenosse des Sängers Arion.

Dieser stürzt sich auf einer Meerfahrt auf der Rückkehr von Italien und Sicilien, im Westen von Griechenland, ins Meer, wird aber von einem Delphin auf den Rücken genommen und ans Land gebracht.

Und somit ist die Herakles-Sage mit ihrer Vor-Sage vom Uranfang an und ihrer Nach-Sage bis zu Cypselus und Arion hin ohne alle und jede Frage ein Abklatsch der Sage und Geschichte Israels vom Uranfang an bis zu Amazia von Juda und Jonas hin. Daß das Vorbild auch dieser griechischen Sagen nicht unsere biblische Sage — und Geschichte — ist, sondern eine Vor- oder Neben-Form von ihr, geht aus den obigen Ausführungen hervor.

---

1) 2 Kön. 14,23 ff. 2) Jona 1 f.

Joas von Juda sein soll, der als kleines Kind bedroht ist und von seiner Schwester versteckt und gerettet wird, so kann man fragen, ob der Kasten des Cypselus aus einer älteren Form der Joas-Geschichte stammt und Joas nun als Jahve-Bekenner, Kultus-Reformer und Kasten-Mann ein sagenhaftes Gegenstück zu dem Jahve-Propheten, Religions-Stifter und Kasten-Manne Moses ist, an dessen Rettung seine Schwester Mirjam hervorragend beteiligt ist. Merkwürdig darum, daß unter Josia, einer Parallelfigur wieder zu Joas (Ergänzungs-Heft, S. 156), ein Gesetzbuch gefunden sein soll, und daß ebenso wie für Mosis Zeit (Mirjam : 2 Mos. 15,20) auch für seine Zeit eine Prophetin erwähnt wird (2 Kön. 22,14). Und zu dem Namen Joseba (*Jo-schäba'*), nur für die Schwester des Joas, stellt sich der synonyme Name Eliseba (*Eli-schäba'*), nur für die Gattin Aarons (2 Mos. 6,23). Daß griechisches *kypsele* „Kasten" bedeutet, braucht diese Kombination nicht zu berühren.

6) 2 Kön. 11 f.

IX.

Die Theseus-Sage mit Vor-Sage und Sagen von Jakob, Juda, Joseph und Moses.

Aegeus, König von Athen, heiratet die Meta, danach die Chalciope, erhält aber durch sie keine Nachkommenschaft. Da kehrt er auf dem Rückwege von Delphi bei Pittheus als Gast ein; der macht ihn trunken und läßt ihn bei seiner Tochter Aethra schlafen — die der Gast in der Trunkenheit vermutlich nicht alsbald erkennt —. In derselben Nacht ruht auch Poseidon bei ihr. Der Aethra hinterläßt Aegeus für den Fall, daß sie einen Knaben gebären werde, unter einem Felsblock ein Schwert und ein Paar Schuhe (= *pedila)*; wenn der Knabe dann so weit herangewachsen sei, daß er den Felsblock abwälzen könne, solle sie ihn Schwert und Schuhe nehmen lassen und zu ihm, Aegeus, schicken[1]). Dies erinnert von neuem an die Sage von Juda und Thamar: Juda zeugt drei Söhne, aber der erste stirbt ohne Nachkommen für sich, also auch für Juda; der zweite, der ohne Gattin ist, weigert sich, die von seinem Bruder hinterlassene Gattin Thamar zu heiraten, und stirbt gleichfalls ohne Nachkommen für sich, also ebenso für Juda; und auch der dritte Bruder wächst heran, ohne daß er (die Thamar) heiratet, also auch ohne Nachkommen für Juda. Da setzt sich Thamar, um Nachkommenschaft zu erhalten, in Vermummung hin, wo ihr Schwiegervater vorüberkommt, und er liegt ihr bei, ohne sie zu erkennen. Als Pfand aber für den Buhlerlohn läßt er ihr seinen Siegelring, seine Siegel-Schnur (*petil*) und seinen Stab zurück[2]). Eine Juda-

1) Apollodorus, a. a. O., III, 15,6 f.; Plutarch, Theseus, 3,5 ff.
2) 1 Mos. 38.

Thamar-Geschichte haben wir bereits in einer Reihe von griechischen Sagen vermutet, bezw. nachgewiesen, und in einem dieser Fälle liegt der Juda einer Thamar in der Trunkenheit bei (o. S. 381 ff.); in zweien mußten wir annehmen, daß für den Juda in der griechischen Sage ein Gott und ein Mensch eingetreten seien (o. S. 221 f. und S. 406 f.); und in jenem ersten Falle wird erzählt, daß der von einem Juda und einer Thamar Erzeugte, ähnlich wie in unserer Geschichte, auszieht, um nach seinem Vater zu forschen, den er nicht kennt (o. S. 381 f.). Wir werden daher schließen dürfen, daß Aegeus wirklich ein neuer griechischer Juda ist; und die Sigmund-Juda-Sage wird das völlig bestätigen[1]). Vgl. o. S. 174 f., auch wegen des Siegelringes Judas, die *Schakuntala*-Sage[2]).

Zu seinem Vater Aegeus gelangt, wird Theseus zunächst nicht von ihm erkannt und soll auf Anstiften seiner Stiefmutter, der Medea, von ihm vergiftet werden, entgeht dem aber, nachdem der Vater ihn an dem Schwerte erkannt

1) U. unter „Vor-Siegfried".

2) Zu der *Schakuntala*, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Thamar mit ihrem Sohne zu dem Könige als einem Juda aufmacht, stellt sich übrigens, wie ich hier nachhole, das (schöne) Mädchen in Märchen wie LESKIEN und BRUGMANN, *Litauische Volkslieder* u. s. w., Nr. 8, oder ERNST MEIER, *Deutsche Volksmärchen*, Nr. 5, oder DIRR, *Kaukasische Märchen*, Nr. 14, oder HAMBRUCH, *Südseemärchen*, Nr. 68 u. s. w., das schöne Mädchen, mit dem der Held des Märchens am Ziele einer langen Reise zusammentrifft. Dieser Held ist ein Juda und ein Joseph (vgl. o. S. 375 und S. 393), das schöne Mädchen aber eine Thamar, mit der sich Juda vereinigt. Und dieses schöne Mädchen macht sich, wo ein solcher vorhanden ist, später mit einem Sohne von ihm und ihr zu ihm auf. Bei diesem schönen Mädchen befindet sich ein Gegenstück zum „Lebenskraut" am Wohnsitze des Xisuthros, und der Held des Märchens zieht aus, um es zu holen. Und so erweisen auch diese unsere Märchen die Thamar wohl als eine „Xisuthros-Tochter". S. Ergänzungs-Heft, S. 84 und 144. — Eine Juda-Thamar-Geschichte mit einer Fortsetzung wie z. B. in der Theseus-Sage steckt auch in Märchen wie dem auf S. 82 ff. von NEMETH, *Türkisches Übungsbuch*. In diesem Märchen vertritt der Wesir, der den Padischah begleitet, den Genossen des Juda, der diesen begleitet (1 Mos. 38,12), = dem Schiffer des Xisuthros, der mit *Gilgamesch* über das Meer fährt (Band I, S. 266). Die „Theseus-

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächsten Seite.

hat[1]). Eine Geschichte ohne Parallele in der griechischen ebenso gut wie in der israelitischen Sage, die wir hier aber erwähnen, weil die parallele Sigmund-Sage, fraglos eine Juda-Sage, ein ganz unmißverständliches Gegenstück zu dieser Aegeus-Theseus-Sage bietet und so deren von uns erschlossenen Charakter bestätigt. S. dazu u. unter „Vor-Siegfried".

Nach den eben vorgelegten Parallelen ist Aegeus ein neuer griechischer Juda. Mit ihm ist eine weitere Episode verknüpft, die aus mehreren Gründen ebenfalls unser Interesse in Anspruch nimmt. Des Minos Sohn Androgeus kommt nach Athen und besiegt alle bei den panathenäischen Wettspielen. Aegeus schickt ihn gegen den marathonischen Stier, und dieser bringt ihn um. Nach anderer Überlieferung kommt er aber auf andere Weise ums Leben, indem er auf dem Wege nach Theben, wo er an Wettkämpfen teilnehmen will, von (neidischen) Mitbewerbern erschlagen wird. Minos fährt nun mit einer Flotte gegen die Athener und bekämpft zunächst Megara. Diese Stadt fällt durch Verrat in seine Hände. Deren König Nisus hat nämlich mitten auf dem Kopfe ein purpurnes Haar, an dem sein Leben hängt. Seine Tochter Scylla, die Minos liebt, reißt es dem Nisus aus; so stirbt er, und Minos erobert die Stadt[2]). Eine ähnliche Geschichte besprachen wir o. S. 410 f. Es handelte sich da, in der Vor-

1) Plutarch, Theseus, 12,3 ff.; ROSCHER, a. a. O., II, 2, Sp. 2496.
2) Apollodorus, a. a. O., III, 15,7 f.

Geschichte" wird in dem Märchen durch eine „Jason-Medea-Geschichte" (o. S. 310 ff.) fortgesetzt. Da die Thamar dem Juda Zwillinge gebiert, die in der griechischen Sage mehrfach mit den Zwillingen Jakob und Esau verwechselt werden (o. S. 370 f.), so mag die Komposition in diesen türkischen Märchen auf einer derartigen Verwechslung beruhen. Der Sohn des Padischah (= „Juda") von einer „Thamar" und der Bauernsohn, der jenen zunächst um das Seine bringt, würden dann, wie Perez und Serah, die Söhne Judas und der Thamar, so auch Esau und Jakob repräsentieren. Ob der Apfel in dem Märchen, aus einem Garten der „Thamar", zu den o. erwähnten Abbildern des „Lebenskrautes" gehört, als ein Gegenstück auch zu den Hesperiden-Äpfeln (o. S. 421 f.),darf jedenfalls gefragt werden. Vgl. Kap. 30 ff. des äthiop. Königsbuchs: Sohn der Königin von Saba mit Siegelring zu seinem Vater Salomo. S. S. 439.

geschichte der Herakles-Sage, um ein goldenes Haar des Pterelaus, welches dessen Tochter Comaetho ihm aus Liebe zu Amphitryon ausreißt. Amphitryon ist nun ein Juda (o. S. 407 ff.), ebenso wie sonst Aegeus, der an der Nisus-Geschichte wenigstens einen Anteil hat. Somit werden die zwei Haar-Geschichten beide bodenständig sein, also daß unsere Nisus-Geschichte den Juda-Charakter des Aegeus weiter erweist. Aber freilich spielen die beiden Judas in den zwei uns jetzt vorliegenden Geschichten eine ganz verschiedene Rolle: In der Vor-Herakles-Sage ist der mit dem goldenen Haar, Pterelaus, der Feind des Juda Amphitryon, in der Aegeus-Sage aber steht der mit dem roten Haar, Nisus, als Bruder auf der Seite des Juda Aegeus. Und mit dieser Inkongruenz geht eine andere parallel: In der Vor-Herakles-Sage ist Pterelaus, der dem Electryon als einem Jakob die Rinder geraubt hat, als ein *Chumbaba* der Angreifer und Urheber des Krieges, und Electryon verteidigt sich gegen ihn, und Amphitryon als ein Juda unternimmt später einen Rachezug gegen ihn. In der Aegeus-Sage aber ist Aegeus, ein Juda, der schuldige Teil, und Minos unternimmt einen Rachezug gegen ihn. Und der *Chumbaba*-Charakter, der dem Minos zukommen müßte, ist völlig unkenntlich geworden. Und so hat unsere Aegeus-Geschichte eine außerordentlich starke Umbildung erfahren. — Minos zeigt sich bei der Scylla nicht erkenntlich. Nach der Eroberung von Megara bindet er sie hinten an ein Schiff fest und ertränkt sie[1]). Zu dieser Scylla und der Scylla der Odyssee o. S. 241.

In Verbindung mit der Pterelaus-Geschichte hatten wir oben S. 409 f. in der Vor-Herakles-Sage die von dem thebanischen Fuchse (oder der thebanischen Füchsin), die der Juda Amphitryon unschädlich macht; diesem thebanischen Fuchse wurde von den Thebanern allmonatlich ein Kind, wurden somit alljährlich **12 Kinder** zum Fraße gegeben, und Amphitryon-Juda macht dem ein Ende. In Verbindung mit der entsprechenden Minos-Geschichte steht aber, daß Minos Athen belagert, es jedoch nicht erobern kann, daß

1) Apollodorus, a. a. O., III, 15, 8,2.

dann auf sein Gebet Hunger und Pest Athen heimsuchen, und daß die Athener nun, um diese Plage zu bannen, mit Minos einen Vertrag schließen, wonach sie dem Minos zum Fraße für den Minotaurus auf Creta, der Insel des Minos, jährlich 7 Knaben und 7 Mädchen, im ganzen also **14** Kinder, liefern sollen. Und diesem Tribut für Minos macht zwar nicht der Juda Aegeus, wohl aber der Juda-Sohn Theseus ein Ende[1]).

Daß die Geschichten von dem Fuchse und dem Minotaurus zusammengehören, scheint wegen ihrer fast gleichen Stelle in ihren Sagen-Systemen völlig unabweisbar. Während nun aber die mit dem Fuchse und der entsprechenden *ylgr* in der Sigmund-Sage[2]) lediglich „Juda"-Sagen sind, ist die Minotaurus-Geschichte nicht einheitlich, sondern aus zwei Elementen zusammengesetzt. Darüber unten S. 443 ff. Für uns ist es hier das Wichtigste, daß die Minotaurus-Geschichte den von uns festgestellten Charakter des Aegeus weiter bestätigt.

Ehe Theseus auf der Rückfahrt von Creta wieder in der Heimat anlangt, als aber schon sein Schiff von seinem Vater Aegeus gesichtet wird, stürzt sich dieser ins Meer, weil er annehmen muß, daß das Unternehmen seines Sohnes unglücklich geendet hat, und findet so seinen Tod nach eigenem Entschluß[3]). Nun haben wir im Ergänzungs-Heft, S. 99 f. für eine ganze Reihe von Juda-Gestalten den Tod durch Selbstmord festgestellt. Möglich somit, daß auch Aegeus' Selbstmord für ihn als einen Juda spricht. S. u. S. 444.

Ist Aegeus ein Juda, dann ist Theseus jedenfalls z. T. ein Juda-Sohn. Derselbe Theseus wird sich aber (u. S. 443) auch als ein vermutlicher Moses erweisen. Möglich, daß das für die Theseus-Sage schon schlechthin dasselbe ist, weil sie von Anfang an den Zeitraum zwischen der Jakob- und der Moses-Sage vollständig ausgeschaltet hat (vgl. o. S. 384, 401 und 411). Allein, wie Herakles, auch ein Moses (o. S. 411 ff.), zwar zur Mutter die Gattin eines Juda hat, aber zum eigentlichen Vater nicht diesen Juda, sondern

1) ROSCHER, *Lexikon d. gr. u. r. Myth.* V, Sp. 690 ff.

2) U. unter „Vor-Siegfried".

3) Plutarch, Theseus, 22,1; ROSCHER, a. a. O. I, 1, Sp. 146.

Zeus (o. S. 407), wie sich hierin also noch eine Naht zwischen Juda-Sohn und Moses zeigt, ähnlich die Theseus-Sage: Aegeus-Juda und der Gott Poseidon liegen in derselben Nacht der Aethra bei, und die Frucht dieser Beilager ist Theseus, Theseus, ein Juda-Sohn als Sohn des Aegeus, ein Moses offenbar als Sohn des Gottes Poseidon; des Gottes Poseidon, wie die Zwillinge Neleus und Pelias, die als Mosese ausgesetzt werden (o. S. 329). Hier vollzieht sich offenbar auch noch sichtbarlich, ja physisch eine Verschmelzung von Juda-Sohn und Moses.

Zu Theseus als einem Moses müssen wir vielleicht seine Hades-Fahrt rechnen, zusammen mit seinem Freunde Pirithous unternommen, um für diesen die Hades-Königin als Gattin zu gewinnen, was aber mißlingt[1]). Denn Hades-Fahrten fanden wir in der Odyssee I und in der Herakles-Sage wieder als Abschluß von zwei Moses-Sagen (o. S. 200 und S. 421 f.). Freilich, ob die Hades-Fahrt des Theseus in der Theseus-Sage bodenständig ist, kann ich vorderhand nicht nachweisen, und somit auch nicht, daß sich Theseus an sich durch sie als einen Moses erweist. Von Theseus wird ferner berichtet, daß er den cretisch-marathonischen Stier überwältigt und dann schlachtet[2]). Möglich, daß darin der Himmels-Stier des babylonischen Epos zu erkennen ist. Dieser durfte vielleicht in dem cretischen Stier der Herakles-Sage, einer Moses-Sage, erkannt werden (o. S. 418). Derselbe wird (s. u. S. 446 f.) jedenfalls in dem Stier der Theseus-Hippolytus-Sage als einer Jakob-Joseph-Sage, vielleicht auch in dem Stier des Minos gesehen werden müssen (u. S. 450). Damit ist für den marathonischen Stier des Theseus als den einer Moses-Sage der Weg aber wohl jedenfalls nicht verschlossen.

Aegeus hat sich von Minos, König von Creta, mit einem jährlichen Tribut von 7 Knaben und 7 Mädchen losgekauft, die dem Minotaurus auf Creta zum Fraße vorgesetzt werden (o. S. 441 f.). Er schickt nun seinen Sohn Theseus mit einem solchen Tribut nach Creta, dieser aber tötet den

1) ROSCHER, a. a. O., III, 2, Sp. 1763.

2) Plutarch, Theseus, 14,1; ROSCHER, a. a. O., V, Sp. 686 ff.

Minotaurus, findet mit Hilfe von Minos' Tochter Ariadne den Ausweg aus dem Labyrinth, worin das Ungeheuer haust, flieht mit Ariadne, verläßt sie unterwegs, heiratet danach deren Schwester Phaedra. Sein Vater aber endet durch Freitod, als das Schiff seines Sohnes schon in Sicht der Heimat ist[1]). Ein Vergleich zwingt sich auf mit der Jason-Geschichte: Jason bewältigt mit Hilfe der Medea, Tochter des Königs Aeetes in Colchis, dessen feuerschnaubende Stiere, dann die Schlange oder den Drachen, die oder der das goldene Vließ bewacht, flieht mit Medea, verstößt sie nachher, heiratet dann die Glauce oder Creusa (o. S. 310 ff. und 317 f.). Sein Vater Aeson aber bringt sich selbst ums Leben (vgl. o. S. 330 Anm. 1). Diese Jason-Geschichte ist nun jedenfalls in der Hauptsache eine Haran-Geschichte aus einer Jakob-Sage (o. S. 310 ff.). Folglich doch auch unsere Theseus-Geschichte, soweit sie Motive aufweist, die in der Jason-Geschichte aus einer Jakob-Haran-Episode stammen. Und somit ist Theseus in dieser Geschichte, wie ein Juda bezw. Juda-Sohn (o. S. 442 f.), so auch ein Jakob.

Die Minos-Minotaurus-Geschichte setzt sich also, wie man sieht, aus zwei Episoden zusammen, aus einer Juda-Sage und einer Jakob-Sage. Im allgemeinen werden wir die Bestandteile aus den beiden Komponenten reinlich von einander scheiden können. Es mag interessieren zu erfahren, daß Aegeus' Freitod, da ihm Aesons Freitod zu entsprechen scheint (o. S. 330), vermutlich zu der Jakob-Sage, mit der Haran-Episode, gehört.

Wenn dann der Minotaurus, insofern ihm Menschen-Opfer gebracht werden, der Held ihn aber tötet, ein Gegenstück ist nicht nur zu dem thebanischen Fuchse (o. S. 441 f.), sondern auch zu der Sphinx der Oedipus-, dem Meer-Ungeheuer der Perseus- und der Herakles-, und einem Dämon der *Mahabharata*-Sage (o. S. 382 ff., S. 402 ff., S. 419, S. 145 f.), und sich aus den 4 letzten Sagen zu ergeben scheint, daß alle diese 4 Ungeheuer der Löwen-Schlange (oder dem

1) Plutarch, Theseus, 15 ff.; ROSCHER, a. a. O., V, Sp. 690 ff. und III, 2, Sp. 2220 ff.

Schlangen-Löwen) der babylonischen Plage entsprechen (o. S. 145 f. u. s. w.), so könnten schließlich Beziehungen auch noch zwischen dieser und dem Minotaurus bestehen[1]).

Nun bricht Jason als ein Moses zur Argonauten-Fahrt auf (o. S. 318 f.), ist aber in Aea ein Jakob und bleibt wohl jedenfalls in der Hauptsache ein Jakob auch nach der Heimkehr (o. S. 318 und 320). Somit könnte es erwägenswert sein, ob Theseus, der auf Creta fraglos ein Jakob ist, auf seiner Reise dahin nicht, ebenso wie Jason auf der Fahrt nach Colchis, ein Moses ist. Auf eine Moses-Sage vor der Fahrt nach Creta scheint hinzudeuten, daß der Menschen-Tribut für den Minotaurus durch Hunger und Pest veranlaßt ist. Denn auch die, vielleicht mit der Minotaurus-Episode verwandte Hesione-Episode, doch wohl aus einer Moses-Sage, ist wenigstens mit einer Pest verknüpft: Eine Pest und ein See-Ungeheuer, von den Göttern Poseidon und Apollo zur Strafe geschickt, haben zur Folge, daß Hesione dem See-Ungeheuer ausgeliefert werden soll (o. S. 403). Und so scheint es denn, daß die Theseus-Sage gerade ebenso aus einer Moses-Sage in eine Jakob-Sage und dabei speziell in eine Haran-Episode übergeht, wie die Odysseus-, die Jason-, vielleicht die Perseus-, und die Herakles-Sage (o. S. 181 ff.; 321; 405; 425 ff.). Vgl. u. unter „Siegfried" u. „Hamlet".

In der Herakles-Sage findet sich zwischen seinem Aufenthalt bei den Rinderherden und seinem Wahnsinn eine Geschichte, die eine unverkennbare Ähnlichkeit mit der Minos-Minotaurus-Geschichte hat. Ein Wagenlenker des Menoeceus, Sohnes des Creon von Theben, tötet den Clymenus, König der Minyer. Dessen Sohn Erginus zieht gegen Theben und legt ihnen für 20 Jahre einen jährlichen Tribut von hundert Rindern auf. Herakles trifft die Gesandten, die den Tribut eintreiben sollen, schneidet ihnen Ohren und Nasen ab. Nun zieht Erginus abermals gegen Theben; Herakles aber tötet ihn, schlägt sein Heer, erledigt so die Tribut-

1) Zu vergleichen wäre, daß die Chimäre der Bellerophontes-Sage, ein Löwen-Schlangen-Wesen, für den Himmels-Stier der *Gilgamesch*-Sage eingetreten ist. S. o. S. 400.

lieferung und legt den Minyern einen doppelten Tribut auf. In der Schlacht gegen die Minyer fällt aber auch Herakles' Vater Amphitryon. Creon schenkt dem Herakles dann als Siegespreis seine älteste Tochter Megara, seine jüngere Tochter aber dem Bruder des Herakles, Iphicles[1]). Diese Herakles-Geschichte unterbricht die Herakles-Moses-Handlung, ist als eine Moses-Sage in der Herakles-Sage nicht zu verstehen, auch nicht als eine, irgendwie mit der Minos-Minotaurus-Sage urverwandte Sage an falscher Stelle, da eine solche urverwandte Sage ja bereits die Geschichte vom thebanischen Fuchs an richtiger Stelle ist (o. S. 441 f.). Und somit scheint die Clymenus-Erginus-Geschichte ein Abklatsch von der Androgeus-Minos (Minos-Minotaurus)-Geschichte oder einer Nebenform davon zu sein.

Theseus hat einen Sohn Hippolytus. Seine Gattin Phaedra verliebt sich in diesen, wird aber von ihm zurückgewiesen. Nun verleumdet sie Hippolytus bei ihrem Gatten: er habe sie zu verführen versucht[2]). Das ist eine Joseph-Potiphar-Geschichte aus einer Jakob-Sage[3]). In dieser Geschichte muß also Theseus, auch sonst ein Jakob, wohl ebenso gut wieder als ein Jakob gelten, wie in der parallelen Bellerophontes-Geschichte der darin dem Theseus entsprechende Proetus ein Jakob ist (o. S. 392 f.). Die Joseph-Potiphar-Geschichte ist nach Band I, S. 255 ff. aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des babylonischen Epos erwachsen. Nach dieser gibt nun der Gott *Anu*, der Himmels-Herr und Vater der *Ischtar*, die den *Gilgamesch* vergeblich um seine Liebe gebeten hat, seiner Tochter auf ihre Bitte einen oder den Himmels-Stier, gegen den dann *Gilgamesch* in den Kampf zieht. In der Theseus-Sage aber heißt es weiter, daß Theseus, der Verleumdung glaubend, den Gott Poseidon bittet, seinen Sohn Hippolytus zu verderben, und daß dieser dann aus dem Meere einen Stier heraufsteigen läßt, der die Wagenpferde des Hippolytus scheu macht, sodaß sie ihn

1) Apollodorus, a. a. O., II, 4, 11,1 ff.

2) ROSCHER, a. a. O., I, 2, Sp. 2681 ff.

3) 1 Mos. 39.

zu Tode schleifen. Mit dem Stier in des Hippolytus Joseph-Potiphar-Geschichte stehen wir also dem Original im *Gilgamesch*-Epos noch näher als mit den Centauren in der Joseph-Potiphar-Geschichte des Peleus und der Chimäre in der des Bellerophontes (o. S. 374 und S. 393). Vgl. zum Stier o. S. 443, die Herakles-Sage o. S. 418 und u. S. 450 den Stier des Minos.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergibt sich, daß Aegeus ein griechischer Juda, Aethra eine Thamar, Theseus, des Aegeus Sohn, aber ein Moses ist, dabei auch er zugleich ein Jakob, sein Sohn Hippolytus ein Joseph, Sohn Jakobs, in der Potiphar-Geschichte ist. Dazu kommt aber doch wohl noch hinzu:

In dem Kriege zwischen Minos und Aegeus und dabei zwischen Minos und Nisus haben sich, wie o. S. 441 festgestellt, die Rollen der beiden kriegführenden Parteien allem Anscheine nach gegen einander verschoben. Pterelaus ist das Gegenstück zu Nisus, Electryon zu Minos; Pterelaus aber ist ein Sichem-*Chumbaba*, Electryon ein Jakob-*Gilgamesch*. Somit spielt Minos auch die Rolle eines Jakob. Nun hat sich in der griechischen Sage noch vielfach die große Zahl der Jakob-Kinder und speziell Söhne erhalten, als ein Merkmal eines griechischen Jakob, und gerade auch Electryon, der Jakob der Herakles-Sage, hat nicht weniger als 9 Söhne und eine Tochter (o. S. 407). Es scheint somit Minos, das Gegenstück zu Electryon, sich auch durch die große Zahl seiner Kinder, 9 Söhne und 4 Töchter[1]), als einen Jakob auszuweisen. Dies vorausgeschickt, scheint es nicht ganz abwegig zu sein, wenn wir zunächst den zaghaften Vorschlag machen, in einem Minos-Sohne einen Joseph, Sohn Jakobs, zu sehen: Glaucus, ein Sohn des Minos, fällt in einen Honig-Pithos, ertrinkt, wird vermißt und von einem Seher aufgespürt; dann, nachdem dieser gesehen, wie eine Schlange eine andere, tote, Schlange mit einem Kraut wieder lebendig macht, von ihm mit demselben Kraut wieder lebendig gemacht[2]). Das erinnert

1) Apollodorus, a. a. O., III, 1, 2,4 f.

2) Apollodorus, a. a. O., III, 3,1.

schon immerhin an den infolge von Eifersucht in den Brunnen geworfenen, totgeglaubten, aus dem Brunnen herausgezogenen, später als lebend von Jakob wiedergesehenen Joseph[1]). Vgl. o. S. 148 zur *Mahabharata*-Sage, und ebendort zu Nr. 2 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS; u. s. w.

Unsere Kombination erhält nun aber eine Stütze durch die Sigmund-Sinfjötli-Sage[2]). In dieser wird der verwundete — oder tote? — Sinfjötli in ganz ähnlicher Weise durch ein Kraut geheilt, durch das vorher ein Wiesel ein verwundetes — oder totes — Wiesel geheilt hat, und dies fraglos innerhalb einer Jakob-Sage. Dieser Sinfjötli ist freilich von dem eifersüchtigen Vater Sigmund als Werwolf in die Kehle gebissen, nicht vorher ertrunken. Allein gerade Joseph ist ja zwar in einen Brunnen geworfen, der Vater — vorher auf ihn eifersüchtig — glaubt aber, daß er — von einem Wolf getötet sei! Unter diesen Umständen dürfen und müssen wir in den Sagen von Glaucus und von Sinfjötli doch wohl vorderhand Ergänzungen zu einander sehen und in beiden eine Joseph-Sage.

Noch ein Wort zu dem Kraut, das die Schlange bringt. Hier haben wir, freilich in anderer Kombination, wieder eine Verbindung zwischen Lebenskraut und Schlange, wie im *Gilgamesch*-Epos. Vgl. o. S. 421 f. die von der Schlange bewachten Hesperiden-Äpfel. Man wird deshalb vermuten dürfen, daß wir in unserem Lebenskraut das des *Gilgamesch*-Epos, und in unserer Schlange die des *Gilgamesch*-Epos zu erkennen haben, die das „Lebenskraut" wegnimmt und nun (bei bloßer Berührung damit?) die Haut abwirft, d. h. sich verjüngt. Daß dieses Lebenskraut noch in leidlich unveränderter Gestalt, nämlich wenigstens noch als ein Zweig, innerhalb einer Jakob-Sage in Griechenland vertreten war, nämlich in einer Odyssee II, lehrt ja wohl die „Südsee-Odyssee" (o. S. 234). Da Glaucus ein Joseph zu sein scheint, dieser aber auch ein *Enkidu* ist, so stellt sich — wenigstens äußerlich betrachtet — die Glaucus-Sage im Verhältnis zur Ur-Sage

1) 1 Mos. 37 und 46,29. 2) U. unter „Vor-Siegfried".

anscheinend also dar: Mit dem Lebenskraut, das *Gilgamesch* bei Xisuthros erhielt, wird der, im Epos danach an seinem Grabe zitierte *Enkidu* wieder lebendig gemacht. Freilich bringt *Gilgamesch* das Kraut nicht nach Hause, da es ihm von der Schlange weggenommen wird. Allein auch dieses Motiv scheint die Glaucus-Sage noch durchscheinen zu lassen : Der Seher, der Glaucus wieder lebendig gemacht hat, lehrt diesen die Seher-Kunst, läßt sie ihn aber, als er, der Seher, wieder davonfährt, verlieren.

Ein Wort auch noch über die Person des Glaucus, Sohnes des Minos, als eines Joseph der Brunnen-Episode, gegenüber Hippolytus, Sohn des Theseus, einem Joseph der Potiphar-Episode (o. S. 446). Beide griechische Josephs sind wohl Jakob-Söhne, und somit ist die Doppelheit des Joseph vielleicht eine Folge der Verdoppelung des Jakob. Möglich aber scheint es immerhin, daß in dieser Doppelung noch zum Ausdruck kommt, daß der Joseph in der einen und der in der anderen Episode ursprünglich verschiedene Personen sind, nämlich der eine ein *Enkidu*, Freund des *Gilgamesch*, und der andere ein *Ischullanu*, ein von der Göttin *Ischtar* Geliebter, der aber ihre Liebe verschmähte[1]). Indes muß auch erwähnt werden, daß nach einer Überlieferung Hippolytus auf Bitten der Artemis von Asclepius wieder lebendig gemacht wird[2]). Und das könnte man darauf deuten, daß dieser Hippolytus in einer Person ein Joseph der Potiphar-Geschichte und damit ein *Ischullanu* ist, und ein Joseph, der verschollen ist, für tot gehalten wird und dann wieder als Lebender angetroffen wird und damit ein *Enkidu* ist. Vgl. o. S. 80 ff. Wer nun auch immer Glaucus, der Sohn des Minos, ist, so mußte er doch deshalb hier besprochen werden, weil er wohl fraglos in der Sigmund-Juda-Sage wieder erscheint und somit für eine Bestimmung des Charakters der Theseus-Sage mit Zubehör und der Sigmund-Sage gleichermaßen von Wichtigkeit ist.

---

1) Band I, S. 261 ff. und S. 255 ff.

2) ROSCHER, a. a. O., I, 2. Sp. 2682.

Zu Minos als einem Jakob mag auch der cretische Stier gehören, der in der Minos-Sage zuerst auftritt. Poseidon schenkt und schickt ihn, nachdem er erbeten ist, und er verwildert[1]). Nach dem *Gilgamesch*-Epos schenkt und schickt aber der Himmelsgott *Anu* einen erbetenen Stier, der das Land verheert, und die Jakob-Sage hat diesen Stier ja noch erhalten in dem Stier, den die Brüder Simeon und Levi, Söhne Jakobs, lähmen[2]). Zu einem von Poseidon geschickten, fraglos dem Stier des *Gilgamesch*-Epos in einer Jakob-Sage entsprechenden erbetenen Stier vgl. aber o. S. 446 f. eben unseren Sagen-Komplex. Zu dem Minos-Stier in der Herakles-Sage, vermutlich ebenfalls für den Stier des *Gilgamesch*-Epos, aber in einer Moses-Sage, s. o. S. 418.

Damit wäre das Hauptsächlichste gesagt. Zusammenfassend können wir feststellen, daß (zwar nicht in der im alten Testament zu Tage tretenden, im wesentlichen ursprünglichen Anordnung und Gruppierung, doch aber in einem zusammengehörigen Sagen-Komplex) in der Minos-Aegeus-Theseus-Sage Parallelen vorliegen u.a. zu: 1. Jakobs Haran-Episode (o. S. 443 f.), 2. Jakobs Sichem-Episode (o. S. 440 f.), 3. Josephs Brunnen-Episode und Josephs Wiedererscheinen (o. S. 447 f.), 4. der Juda-Thamar-Geschichte (o. S. 438 f.), 5. der Potiphar-Geschichte (446 f.); ferner aber vielleicht zu der Himmels-Stier-Episode des *Gilgamesch*-Epos in einer Moses-Sage (o. S. 443), und gewiss auch zu den Hades-Fahrten des Odysseus und des Herakles als zweier „Moses-Sagen" (o. S. 443). Unter diesen Umständen erscheint es gesichert, daß unser Sagen-Komplex jedenfalls enthält 1. eine Jakob-Juda-Joseph-Sage und 2. wohl auch eine Moses-Sage. Ob wir in der Vor-Sage unseres Komplexes noch Spuren von der babylonisch-israelitischen Vor-Sage der Jakob-Sage finden dürfen, muß ich hier, als zu unsicher, unbesprochen lassen.

---

1) Apollodorus, a. a. O., III, 1,3 f. 2) Band I, S. 258 ff.

X.

Die Könige von Rom und Sagen von Jakob bis Salomo (und Rehabeam).

Von Jakob bis Salomo (und Rehabeam)	Von Romulus bis zu den ersten Konsuln.
Die zwei feindlichen Brüder Jakob und Esau.	Die zwei feindlichen Brüder Numitor und Amulius[1]).
Jakob flieht vor seinem Bruder Esau[2]).	Numitor wird von seinem Bruder Amulius vertrieben[3]).
Die Zwillinge Perez und Serah, Söhne Judas[4]).	Die Zwillinge Romulus und Remus[5]).
Alle neugeborenen Kinder der Israeliten werden auf des Pharao Befehl getötet, bezw. sollen getötet werden[6]).	Alle männlichen Nachkommen des Numitor werden auf Amulius' Befehl getötet[7]).
Moses, von einer Frau aus dem Priester-Stamme heimlich geboren; sein einziger Bruder Aaron. Moses in einem Kasten am Nil ausgestezt, aufgefunden und aufgezogen; kommt, herangewachsen, zur Tochter des Pharao an dessen Hof und wird von ihr als Sohn angenommen[8]).	Romulus und Remus von einer Priesterin (undTochter des einstigen Königs Numitor) heimlich geboren. Beide in einer Mulde in den Tiber gesetzt, aufgefunden und aufgezogen, kommen, herangewachsen, zu dem Vater ihrer Mutter, dem einstigen Könige[9]).
Bau der Städte Pithom und Ramses auch zu Moses Zeit; zurückgehend auf : den Bau der Mauer seiner Stadt Erech durch *Gilgamesch*[10]).	Bau der Mauer von Rom usw. durch Romulus und Remus[11]).

1) Livius I, 3,10.
2) 1 Mos. 27,43 ff.
3) Livius I, 3,10 f.
4) 1 Mos. 38.
5) Livius I, 4,2.
6) 2 Mos. 1,15 ff.
7) Livius I, 3,11.
8) 2 Mos. 2.
9) Livius I, 4,1 ff.
10) 2 Mos. 1,11; 2,11; Band I, S. 125 f.
11) Livius I, 6,2 ff.; 7,3; 8,4.

Moses geht auf den Sinai hinauf und unter Donner und Blitz in eine Wolke zu Gott hinein[1]).

Romulus wird während eines Unwetters, durch eine Wolke unsichtbar gemacht, unter Donner-Getöse zu den Göttern entrückt[2]).

Nachdem Moses zu Gott in die Wolke hineingegangen, Gesetzgebung durch ihn, vor allem auch kultische Gesetzgebung[3]).

Nach Romulus' Entrückung zu den Göttern Numa Pompilius, der Begründer des römischen Kultus, Schöpfer von Recht und Gesetz[4]).

Josua, Kriegs-Fürst und Eroberer von Kanaan, dem Lande Jakobs[5]).

Tullus Hostilius, Kriegs-Fürst, der Eroberer von Alba longa, der Stadt des Numitor[6]), = Jakob (o. S. 451).

Von Mettius Fufetius, dem Könige von Alba longa, vorgeschlagene Entscheidungs-Zweikämpfe zwischen je drei, d. h. Drillings-Brüdern von seinem Heere und dem Heere der Römer, Curiatiern und Horatiern; der zuletzt von den Horatiern übrig gebliebene tötet die ihn verfolgenden hintereinander laufenden drei Curiatier der Reihe nach — soll freilich, heimgekommen, auch noch getötet werden, wird aber begnadigt —; und so wird der Krieg gegen Mettius Fufetius entschieden[7]). S. u. unter David (und Servius Tullius).

Eine erste Schlacht bei Ai; mit einem ursprünglichen Verrat des Stammes Juda, und ursprünglich dadurch[8]), nach unserer Josua-Sage infolge eines Frevels des habgierigen Judäers Achan, verloren; Achan getötet; eine zweite Schlacht bei Ai, mit einer Kriegslist, einer Scheinflucht der Israeliten, gewonnen[9]).

Schlacht gegen die Fidenaten und Vejenter; beabsichtigter Verrat des Mettius Fufetius, des Königs der Albaner, der sich vom Schlachtfelde zurückzieht; dieser Rückzug von Tullus Hostilius seinen Truppen gegenüber als nicht feindlich gedeutet; schließlich die Schlacht gewonnen, Mettius Fufetius getötet[10]).

1) 2 Mos. 19,16 ff.
2) Livius I, 16,1 und 5 ff.
3) 2 Mos. 20 ff.
4) Livius I, 19,1 ff.
5) Buch Josua.
6) Livius I, 22,1 ff.
7) Livius I, 23,9 f.; 24,1 ff und 26,5 ff.
8) S. Band I, S. 370 f., S. 371 Anm. 1 und S. 906 f.; Erg.-Heft, S. 97 ff.
9) Josua 7 f.
10) Livius I, 27,5 ff.

Ein Stein-Regen bei Gibeon[1]).

Ein Stein-Regen im Albaner-Gebirge[2]).

Samuel, unter dessen Führung in königsloser Zeit die Israeliten sich von ihrer Gottlosigkeit abwenden[3]).

Ancus Martius, der den Kultus wieder zu Ehren bringt[4]).

Saul, der spätere Schwiegervater seines Nachfolgers David, von Samuel begünstigt und zum Könige gesalbt und danach zum Könige ausgelost; später vom Volke als König eingesetzt[5]).

Saul getötet +: Sauls Sohn Esbaal, ein Schatten-König, von zwei Männern, die in seinen Palast eindringen, ermordet[7]).

Zu Sauls zwei Töchtern, deren eine die Gattin seines späteren Nachfolgers David wird[9]), s. u. unter (David und) Servius Tullius.

Tarquinius Priscus, der spätere Schwiegervater seines Nachfolgers Servius Tullius, Günstling des Ancus Martius, = Samuel (s. o.), von diesem zum Vormunde seiner Söhne bestellt; später vom Volke zum Könige gewählt[6]).

Tarquinius Priscus von zwei Männern, die in seinen Palast eindringen, ermordet[8]).

David kommt als Knabe an den Hof Sauls, wird sein Schwiegersohn; herrscht schon bei Lebzeiten von Sauls Sohn und Nachfolger Esbaal über einen Teil von Israel; nach Esbaals Tode dann von ganz Israel freiwillig zum Könige gewählt[10]).

Servius Tullius ist schon von Geburt an am Hofe des Tarquinius Priscus, wird dessen Schwiegersohn; regiert nach dessen dem Volke zunächst verheimlichtem Tode in dessen Namen; wird dann vom Volke freiwillig zum Könige gewählt[11]).

Zu Servius Tullius' zwei Töchtern, deren eine die Gattin seines späteren Nachfolgers Tarquinius Superbus wird[12]), s. o. unter Saul (und Tarquinius Priscus).

---

1) Josua 10,11.
2) Livius I, 31,1 ff.
3) 1 Samuelis.
4) Livius I, 32,1 ff.
5) 1 Sam. 9 f.; 11.
6) Livius I, 34,12; 35,6.
7) 1 Sam. 31; 2 Sam. 1 und 4.
8) Livius I, 40,5 ff.
9) 1 Sam. 18,17 ff.
10) 1 Sam. 16 ff.; 2 Sam. 2,4; 5,1 ff.
11) Livius I, 39,1 ff.; 41,1 ff.; 46,1.
12) Livius I, 42,1; 46,5.

Von Sauls Feldhauptmann Abner vorgeschlagene Entscheidungs-Zweikämpfe zwischen je zwölfen von seinem Heere und dem Heere Davids (Joabs); alle zwölf auf beiden Seiten getötet. Danach Asahel, einer der drei Söhne der Zeruja, hinter Abner her; wird von ihm getötet; nun die zwei anderen hinter Abner her; dessen Heer geschlagen. Später plant Abner einen Verrat an seinem Könige Esbaal und wird danach getötet[1]). S. o. unter (Josua und) Tullus Hostilius.

Zählung, Einteilung und Einschätzung der Bürger und waffenfähigen Männer, sodann Entsühnung des Volkes durch ein Sühn-Opfer[2]). S. dazu u. unter David (und Tarquinius Superbus).

Davids Verkehr mit Urias' Weibe Bathseba während der Belagerung von Rabbath-bene-Ammon[3]).

Einvernehmen des Lucius Tarquinius, später genannt Superbus, mit Tullia, der Gattin seines Bruders Aruns Tarquinius[4]). +: Belagerung von Ardea, während der Sextus Tarquinius, Sohn des Tarquinius Superbus, die Lucretia, Gattin des Lucius Tarquinius Collatinus, eines Verwandten von ihm, vergewaltigt[5]).

Vgl. u. S. 455.

Urias auf Anstiften Davids getötet[6]).

Aruns Tarquinius von seiner Gattin Tullia und seinem Bruder Tarquinius Superbus getötet[7]). +: Marcus Junius Brutus von seinem Schwager Tarquinius Superbus getötet[8]).

---

1) 2 Sam. 2 f.
2) Livius I, 42,5 ff.
3) 2 Sam. 11,1 ff.
4) Livius I, 46.
5) Livius I, 58,5.
6) 2 Sam. 11,14 ff.
7) Livius I, 46,6 ff.
8) Dionysius von Halicarnass IV, 68.

David heiratet des getöteten Urias Gattin Bathseba nach Ablauf der Trauer-Zeit[1]).	Tarquinius Superbus heiratet die Gattin des getöteten Bruders Aruns Tarquinius[2]).
Ein Sohn Davids und der Bathseba stirbt[3]).	‖ Ein Sohn des Marcus Junius Brutus von Tarquinius Superbus getötet[4]).(?)

Vgl. u. S. 456.

Amnon, Sohn Davids, vergewaltigt, von einem Freunde beraten, seine Schwester Thamar[5]).	Sextus Tarquinius, Sohn des Tarquinius Superbus, mit einem Begleiter nach Collatia, vergewaltigt die Lucretia, die Gattin des Lucius Tarquinius Collatinus, eines Verwandten von ihm[6]).

Vgl. o. S. 454.

In der Folge Empörung Absaloms, eines Bruders Amnons und der Thamar, gegen David[7]).	In der Folge Empörung, geleitet von (Lucius Junius Brutus und) Tarquinius Collatinus, gegen Tarquinius Superbus[8]).

Vgl. u. S. 456.

David flieht vor Absalom ins Ost-Jordan-Land[9]).	Lucius Tarquinius Superbus flieht nach Etrurien[10]).
Zählung der waffenfähigen Männer, deshalb eine Pest und darum Sühn-Opfer[11]). S. dazu o. unter (David und) Servius Tullius.	
Der Priester Zadok und der Prophet Nathan ziehen mit Salomo, einem Sohne Davids, dem zweiten Sohne der Bathseba, der Gattin des auf Davids Anstiften ermordeten Urias, zum Gihon und salben ihn zum Könige, statt des Adonia, eines anderen Sohnes Davids, der sich zum Könige aufgeworfen hat[12]).	‖ Zwei Söhne des Tarquinius Superbus reisen, von Lucius Junius Brutus, einem zweiten Sohne des auf Tarquinius Superbus' Befehl ermordeten Marcus Junius Brutus, begleitet, nach Delphi und erhalten dort ein Priester=Orakel wegen der Nachfolge des Tarquinius Superbus; L. Junius Brutus wendet das Orakel zu seinen Gunsten und erwirbt sich so den Anspruch auf die Herrschaft[13]).(?)

1) 2 Sam. 11,27.
2) Livius I, 46,9.
3) 2 Sam. 12,15.
4) Livius I, 56,7.
5) 2 Sam. 13,1 ff.
6) Livius I, 58,1 ff.
7) 2 Sam. 15 ff.
8) Livius I, 59,11 ff.
9) 2 Sam. 15 ff.
10) Livius I, 60,2.
11) 2 Sam. 24.
12) 1 Kön. 1,5 ff.
13) Livius I, 56,5 ff.

Der zweite Sohn Davids und der Bathseba, der Gattin des auf Anstiften Davids getöteten Urias, Salomo, wird König[1]).	Ein zweiter Sohn des auf Lucius Tarquinius Superbus' Befehl getöteten Marcus Junius Brutus, nämlich Lucius Junius Brutus, wird einer der ersten zwei Konsuln[2]).

Vgl. o. S. 455 und unten.

Salomo baut den Jahve-Tempel in Jerusalem, dessen Bau bereits sein Vater beabsichtigt, aber Jahve ihm erst für seinen Sohn in Aussicht gestellt hatte, mit Unterstützung ausländischer (tyrischer) Werkmeister[3]).	Tarquinius Superbus baut den bereits von seinem Vater gelobten Jupiter-Tempel in Rom, mit Unterstützung ausländischer (etrurischer, tyrrhenischer) Werkmeister[4]).
Empörung gegen Rehabeam, Sohn Salomos, dessen Flucht und Zweiteilung des Reiches[5]).	‖ Empörung gegen Tarquinius Superbus, dessen Flucht und Errichtung der Zwei-Konsuln-Regierung[6]). (?)

Vgl. o. S. 455 und o. auf dieser Seite.

Also daß der letzte Parallelismus die Stelle der entlehnten israelitisch-römischen Königs-Sage innerhalb der römischen Überlieferung bestimmt hätte? D. h., weil die Zweiteilung des israelitischen Reiches zu Rehabeams Zeit eine Parallele zur Einführung der Zwei-Konsuln-Regierung bildete, legte man die israelitisch-römische „Geschichte" gerade bis „Rehabeam" unmittelbar vor die Zwei-Konsuln-Zeit?

Hierunter zunächst ein paar kurze Bemerkungen zu allerlei Einzelparallelen in den vorstehenden Parallelreihen:

Der Städte-Bau in der Moses - Sage (S. 451) auch in der Amphion-Zethus- und Herakles-(Laomedon-)Sage erhalten. O. S. 381 und S. 419.

Samuel als ein König, nämlich als Nestor, wiedererscheinend (S. 453) auch in der Ilias- und der Odyssee-Sage. O. S. 342 und 347 und S. 358 f.

Saul und sein Sohn und Nachfolger Esbaal durch nur eine Person, nämlich Tarquinius Priscus, dargestellt (S. 453), wie auch in der Um-Herakles-Sage. O. S. 434. Und auch

1) 1 Kön. 1,39.
2) Livius I, 60,4.
3) 2 Sam. 7,1 ff.; 1 Kön. 5 ff.
4) Livius I, 55 f.
5) 1 Kön. 12.
6) Livius I, 59,11 ff.; 60,4.

die Vor-Hamlet-Sage hat für Saul und Esbaal nur eine Person. S. u. unter „Vor-Hamlet". Übrigens mag Tarquinius Priscus' Vorgänger, Ancus Martius, außer Samuel ja auch noch Esbaals wirklichen Vorgänger, Saul, darstellen.

Wie in der römischen Sage dem David als einem Ehebrecher und Mörder des Urias ein Bruder eines Urias entspricht, so auch in der Hamlet-Sage. S. unten unter „Hamlet".

Zur Vergewaltigung der Thamar II, || derjenigen der Lucretia (o. S. 455), || vergl. die Vergewaltigung der Thetis, einer Thamar I. O. S. 374. Der von ihrem Bruder Amnon vergewaltigten Thamar II entspricht doch wohl in der Hamlet-Sage das durch ihren Pflegebruder Hamlet verführte Mädchen. Unten unter „Hamlet".

Zur Szene am Gihon, vielleicht || einer in Delphi (S. 455), vergl. die mit jener Szene verwandte Episode mit dem weissagenden Meer-Greise Proteus vor den Mündungen des Nils (o. S. 353 ff.).

Zu einem goldgefüllten Stabe, den Brutus mit nach Delphi nimmt, zu seinen zwei Begleitern und überhaupt seiner Delphi-Reise vergl. wieder u. die Hamlet-Sage.

Und gerade die Hamlet-Sage bietet ein auffallend gleichartiges Gegenstück zu Brutus selbst in der Person Hamlets, wozu wieder u. unter „Hamlet".

Hierzu noch u. S. 459, über eine weitere Parallelität gerade zwischen unserem Sagen-System und der Um-Hamlet-Sage.

U. unter „Hamlet" über vermutliche nähere Verwandtschafts-Beziehungen zwischen der römischen Königs-Sage und der Um-Hamlet-Sage.

Daß die obigen Tabellen einen Zusammenhang zwischen der römischen Königs-Sage und der israelitischen Sage von Jakob bis Salomo und vielleicht noch etwas weiter erkennen lassen, ist gewiß. Ebenso gewiß aber auch, daß wir Verschiebungen zwischen beiden Sagen anzunehmen haben, die hier und da eine ursprüngliche Parallelität nicht mehr alsbald klar erkennen lassen. Unter der — begründeten — Voraussetzung, daß die israelitische Sage wenigstens im

großen und ganzen und im Hauptverlaufe das Ursprünglichere gegenüber der römischen Sage hat, stellen sich diese Verschiebungen in verschiedener Weise dar.

1. Allerlei ist von einer Sagen-Figur auf eine ihr ursprünglich nicht in der Hauptsache entsprechende übertragen worden:

Romulus und Remus, in der Hauptsache = Moses und Aaron, sind Zwillinge, was diese nicht sind, vielleicht auch, weil Jakob und Esau, vor allem aber vielleicht, oder doch wohl, weil Perez und Serah, Söhne Judas von der Thamar, es sind. Zur Identifizierung eines Moses mit einem Juda-Sohne von der Thamar o. S. 381 ff. und 411 ff.

Die Zwei-Zahl der Töchter Sauls, in der Hauptsache = Tarquinius Priscus, ist auf Servius Tullius, eigentlich einen David, übergegangen.

Eine Episode mit Zweikämpfen ist aus der Regierung Davids, in der Hauptsache eines Servius Tullius, in die des Tullus Hostilius verlegt worden[1]). Möglich, daß dabei die Ähnlichkeit der Namen Tullus und Tullius mitgespielt hat.

Die Volks-Zählung unter Servius Tullius entspricht der unter David, und Servius Tullius ist ein David. Und somit scheint alles in Ordnung zu sein. Freilich ist der Platz in der römischen Sage ein anderer als in der David-Sage: hier hinter, dort vor der Urias-Geschichte. Allein, wenn nach u. S. 460, auch der römischen Sage entsprechend, nach der Urias-Geschichte ursprünglich ein anderer als David, der Schwiegersohn Sauls, auf dessen Thron gekommen ist, so müßte die hinter der Urias-Geschichte berichtete Volks-Zählung unter David einmal mit seinem Nachfolger verknüpft gewesen sein, und folglich müßten wir sie unter Tarquinius Superbus

1) Den drei Zweikämpfen der römischen Sage stehen in unserer biblischen Sage zwölf Zweikämpfe + Kampf eines gegen drei gegenüber. Nach o. S. 408 f. ist es aber möglich, daß die zwölf Zweikämpfe in der David-Sage etwas Sekundäres sind, daß somit die römische Sage, in welcher diese fehlen, das Ursprünglichere — also vielleicht nur drei Zweikämpfe — erhalten hat. Zur Mohammed-Sage, in welcher, doch wohl unter dem Einfluß der römischen Sage, die Zweikämpfe bei Gibeon lediglich durch drei Zweikämpfe vertreten sind, s. o. S. 9 f. und S. 35.

wiederfinden. Hier liegt somit eine weitere Übertragung auf eine neue Person vor. Es sei denn, daß die Zählung ursprünglich vor der Urias-Geschichte stattfand. Dann hätte die römische Sage das Ursprüngliche.

Schließlich ist der Bau des Jerusalemer Tempels aus der Zeit Salomos in die des Tarquinius Superbus, in der Hauptsache eines David, verpflanzt worden; vielleicht unter Verwechslung von Planer und Ausführer des Baues.

Weiter zeigen sich in der römischen Königs-Sage, 2., Dubletten:

Daß Servius Tullius als ein David ein Schwiegersohn seines Vorgängers Tarquinius Priscus, eines Saul, ist, entspricht dem Verhältnis zwischen David und Saul. Aber ebenso ist Lucius Tarquinius Superbus, ein zweiter David (u. S. 460), (dabei auch sein Bruder Aruns Tarquinius, ein Urias[1])) ein Schwiegersohn des Servius Tullius = David, vielleicht in Anlehnung an die andere Schwieger-Verwandtschaft. Und so treffen wir das Schwiegervater-Schwiegersohn-Verhältnis zwischen Saul und David in der römischen Königs-Geschichte anscheinend zweimal. Bemerkenswert ist aber, daß die Vor-Hamlet-Sage wohl einen ähnlichen Tatbestand erkennen läßt: Gewar = Saul gibt seine Tochter an Hother = David (David I; s. u. S. 460), und Rorik-David(?) (David I; s. eb.) seine Tochter an Horwendill = Urias[2]). Möglich, daß diese zwei einander ähnlichen Doppelheiten auf einer gemeinsamen Entwicklung beruhen oder gar zusammen auf einen ähnlichen ursprünglicheren Tatbestand in der Saul-David-Sage hinweisen. Zu ihnen bildet natürlich eine rein zufällige Parallele die ähnliche Duplizität in der Mohammed-Sage, die ja geradeswegs aus unserem alten Testamente stammt: die zwei Töchter Sauls 1. vertreten durch zwei Töchter Abubekrs und 2. durch zwei Töchter Mohammeds, eines David (o. S. 52).

Hervorzuheben sind zwei wenigstens anscheinende Personen-Dubletten besonderer Art.

---

1) Livius I, 46,4 f. 2) U. unter „Vor-Hamlet".

Der Volks-Fürst, Gesetzgeber und Kultus-Begründer Moses ist fraglos durch Romulus, aber offenbar auch durch Numa, den Gesetzgeber und Kultus-Begründer, dessen Nachfolger, vertreten (o. S. 452). Dies hat aber seinen völlig ausreichenden Grund: Romulus wird zu den Göttern entrückt und bleibt bei ihnen, als ein Moses, der auf dem Sinai zu Gott in die Wolke hineingeht, aber dann wieder zurückkehrt und seine Sage weiter lebt. Sollte nun die Sage von Romulus nach seiner Entrückung auf der Erde weitergelebt werden, mußte ein Ersatzmann für ihn bezw. ein zweiter Moses geschaffen werden. Eine ganz gleiche Entwicklung haben wir ja bereits o. S. 430ff. in der Herakles-Hyllus-Sage nachgewiesen.

Ganz besonders auffallend aber ist es, daß David 1. durch Servius Tullius und 2. durch Tarquinius Superbus vertreten ist. Aber auch das ist etwas Erklärbares, ja sogar Vollberechtigtes. Denn es zeigt einfach den, in noch drei anderen „David-Sagen“ erhaltenen Tatbestand, daß der David der Urias-Geschichte von David, dem Schwiegersohne Sauls, ursprünglich verschieden war, daß die beiden ganz verschiedene Sagen-Personen darstellen, die nur in unserer David-Sage zusammengefallen sind. S. dazu o. S. 434 f.

Besonders weitgreifende Verschiebungen läßt die Sage von Tarquinius Superbus erkennen. Klärlich ist Tarquinius Superbus der David der Urias-Geschichte, klärlich sein von ihm ermordeter Bruder ein Urias, klärlich Tullia eine Bathseba. Aber wir kommen mit der Urias-Geschichte und allem Drum- und- dran nicht aus, wenn wir es versuchen, die Ereignisse, die schließlich die Entthronung des Tarquinius zur Folge haben, auf ein etwaiges Vorbild zurückzuführen. Erinnert dann aber die Vergewaltigung der Lucretia durch einen Sohn des Tarquinius Superbus an die der Thamar II durch einen Sohn gerade Davids, der dem Tarquinius Superbus entspricht, und darum die Belagerung von Ardea, während der jens geschieht, an die Belagerung von Rabbath-bene-Ammon, während der gerade die Urias-Geschichte sich abspielt, so erscheint es als eine sehr begreifliche Folge, daß in der Geschichte des Tarquinius Superbus die Urias-Ge-

schichte die unmittelbar dahinter erzählte Amnon-Thamar II-Absalom-Geschichte mit sich verschmolzen hat. In welcher Weise diese Verschmelzung zutage tritt, zeigt unsere Paralleltabelle (an der aber sehr wohl möglicher Weise Korrekturen und Ergänzungen anzubringen sind): Aus dem Ehebruch mit der Gattin eines im Kriege Abwesenden und dessen Tötung und der Vergewaltigung einer ledigen Schwester durch ihren Bruder — bezw. aus etwas, woraus dies geworden ist — entstanden in der römischen Königs-Sage der Ehebruch mit der Gattin eines Bruders, der nicht im Kriege ist, und dessen Tötung, und die Vergewaltigung einer Verwandten, deren Gatte im Kriege ist. Die so zutage tretende Verwechslung zweier verschiedener Geschichten zeigt wohl, daß sie als ähnliche Geschichten empfunden wurden. Dabei mag die Namens-Ähnlichkeit der zwei — urspr. identischen? — Rächer, Ab-salom und Salomo, mitgewirkt haben. Und damit mag eine Duplizität ihre Erklärung finden, für die wir sonst keine Erklärung wissen, Aruns Tarquinius nämlich als ein getöteter Urias neben Marcus Junius Brutus (o. S. 454).

Jedenfalls haben wir eine andere gleichartige Duplizität, die sich aus der Verwechslung der beiden Geschichten bezw. einer gleichartigen Einstellung zu ihnen erklärt: Von den beiden Rächern, welche Tarquinius Superbus verjagen, gehört L. Junius Brutus zu der Urias-Geschichte, L. Tarquinius Collatinus aber zu der Thamar-Geschichte.

Konnten wir o. S. 460 feststellen, daß auch die römische Königs-Sage insofern einen ursprünglichen Zustand erhalten hat, als in ihr David als Schwiegersohn Sauls und David als Mörder des Urias verschiedene Personen sind, so ist auch sie dadurch wertvoll, daß sie uns eine ursprünglichere israelitische Sagen-Chronologie erkennen läßt als unsere biblische, und zwar in zwei bedeutsamen Punkten. 1. läßt sie nämlich Romulus-Moses nicht nur allem Anscheine nach einen Juda-Sohn sein, wie es Oedipus-Moses, Herakles-Moses, Theseus-Moses(?) sind (o. S. 381 ff.; S. 411 ff., S. 442 f.), sondern auch einen Enkel eines

Jakob (S. 451), und zeigt so auch ihrerseits, daß ihr von einem Jahrhunderte füllenden Zeitraum zwischen Jakob und Moses nichts bekannt ist (o. S. 227 ff. usw.). 2. aber wird ihre Königs-Sage von Numa Pompilius und Tullus Hostilius = Moses II und Josua geradeswegs durch Ancus Martius und Tarquinius Priscus = Samuel und Saul fortgesetzt. Und das bedeutet, daß auch der römischen Königs-Sage von einer Richter-Zeit zwischen Josua und Samuel nichts bekannt ist. Vgl. o. S. 371 und S. 433 f.

Die römische Königs-Sage hat sich somit als eine Parallel- und Tochter-Sage der israelitischen Sage von Jakob bis Salomo, möglicherweise auch bis Rehabeam, erwiesen. Nun haben wir o. S. 176 ff. gezeigt, dass die griechische Sage in weitestem Umfange auf dieselbe israelitische Sage zurückgeht. Bei den kulturellen Beziehungen zwischen Rom und Griechenland wird man daher zwangsläufig zu der Frage gedrängt, wie sich das Verhältnis zwischen deren Sagen gleichen Ursprungs stellt. Ist die römische Sage völlig unabhängig von der griechischen oder nicht? Diese Frage wird ihre Beantwortung finden, je nachdem etwa für beide gleiche Entwicklungen, zumal solche, die man sich nicht gut als unabhängig von einander denken kann, festzustellen sind oder nicht. Und nun ist von uns nachgewiesen, daß 1. Herakles als ein Moses, der zu Gott in die Wolke auf dem Sinai hineingeht und zu den Israeliten zurückkehrt (o. S. 428 f.), unter Donner-Getöse gen Himmel fährt und dort bleibt. Und ferner haben wir von dem Moses derselben Sage nachgewiesen, daß seine weitere Sage von einem anderen, nämlich seinem Sohne Hyllus, übernommen wird. Diese Abweichungen von der israelitischen Sage macht aber die römische Königs-Sage mit (o. S. 452). 2. Saul und sein Sohn Esbaal, der von zwei Männern in seinem Palaste ermordet wird, werden in der griechischen Sage durch den einen ermordeten Temenus von Argos vertreten (o. S. 434), ebenso aber in der römischen Königs-Sage durch den einen ermordeten Tarquinius Priscus (o. S. 453). Wiegt Punkt 2 gewiß an sich nicht allzu schwer, da Esbaal ein nur kurze Zeit regierender

Schatten-König ist, der deshalb leicht in einer Sage unabhängig von einer anderen aus der Erinnerung gestrichen werden konnte, um so schwerer wiegt Punkt 1. Und da es sich in beiden Punkten auch um dieselbe griechische Sage, eine Herakles- bezw. Um-Herakles-Sage, handelt, so verstärkt Punkt 2 gewiß die Wichtigkeit von Punkt 1. Und somit müssen wir es für möglich halten, daß die römische Königs-Sage gerade der Um-Herakles-Sage nähersteht.

Und das wird nun durch eine weitere bemerkenswerte Parallele so gut wie fraglos: In der Vorgeschichte der Herakles-Moses-Sage befindet sich die Perseus-Sage, ebenfalls eine griechische Moses-Sage. Dieser Perseus ist ein Kasten-Mann, ausgesetzt, aufgefunden und von Fremden aufgezogen worden. Er ist der Sohn eines Gottes, nämlich des Zeus, und seine Mutter, Danae, ist die Tochter des Acrisius, und dieser und sein ihm feindlicher Bruder repräsentieren die feindlichen Brüder Jakob und Esau (o. S. 392 f. und 400). Nun ist aber Romulus, ein Moses, auch ein Kasten-Mann, der ausgesetzt, aufgefunden und von Fremden aufgezogen wird. Und dieser Romulus ist, wie Perseus, auch der Sohn eines Gottes, nämlich des Mars. Seine Mutter Rea Silvia aber ist die Tochter Numitors. Und dieser und sein ihm feindlicher Bruder repräsentieren ebenfalls, gerade so wie Proetus und Acrisius, die feindlichen Brüder Jakob und Esau. Nun ist aber die Perseus-Sage ein Teil der Um-Herakles-Sage. Somit fraglos abermals ein Zusammenhang der Romulus-Sage gerade wieder mit der Um-Herakles-Sage.

Allein Perseus ist allerdings ein Moses des Um-Herakles-Systems, aber ebenso Herakles. Dem Romulus entspricht jedoch in dem genealogischen System unserer Herakles-Sage in der Hauptsache Herakles, nicht Perseus. Wiederum haben wir aber in Perseus bereits eine Dublette und Ergänzung zu Herakles festgestellt (S. 424 f.), weshalb denn auch sonst in der griechischen Sage neben einem Moses an der richtigen Stelle des Systems kein zweiter erscheint, der mit Perseus vergleichbar wäre. Somit zeigt uns die römische Königs-Sage, wie

richtig wir in Perseus und Herakles Dubletten und Ergänzungen von einander erkannt haben, und andererseits die Um-Herakles-Sage, daß die Romulus-Sage und damit die römische Königs-Sage überhaupt 1. griechischen Ursprungs ist und 2. im besonderen der Um-Herakles-Sage nähersteht, genau so wie die germanische Um-Siegfried-Sage[1]). Nebenbei mag hervorgehoben werden, daß es eben die Perseus-Sage mit ihrer Aussetzungs-Sage ist, die der Romulus-Sage näher verwandt ist, daß aber nicht der geringste Grund vorliegt, der communis opinio folgend gerade die, im übrigen auch verwandte, Neleus-Pelias-Sage zu einem Vergleich heranzuziehen und nun gar für eine Mutter-Sage einer Romulus-Sage zu erklären. Daß dabei die römische Königs-Sage aus der israelitischen Vorlage viele Einzelheiten gerettet hat, welche die Herakles-Sage — und die griechisch-israelitische Sage überhaupt — fast insgesamt eingebüßt hat, verdient eine besondere Hervorhebung. Solche gerettete Trümmerstücke sind: Tötung aller männlichen Nachkommen Numitors; Numa als Gesetzgeber; Verrat des Mettius Fufetius und Steinregen zu Tullus Hostilius' Zeit; Ancus Martius als Erneuerer des Kultus; Ermordung des Tarquinius Priscus durch zwei in den Palast eingedrungene Männer; Census des Servius Tullius; Bau des Jupiter-Tempels; und allerlei Sonstiges.

---

1) S. u. unter „Siegfried“.

D.

Germanische Sagen und süd-israelitisch-griechische Sagen-Systeme.

I.

Die Hilde-Gudrun-Sage, griechische Sagen und eine Jakob-Sage.

a.

Die nord-germanische Hild-, eine Jason- und eine Jakob-Sage.

Nach *Skaldskaparmal* in der jüngeren Edda[1]), Kap. 50, hat ein König Högni eine Tochter namens Hild (= Hilde). Diese wird von König Hedin in Abwesenheit ihres Vaters geraubt. Als dieser von dem Raube erfährt, verfolgt er den Räuber und holt ihn auf einer der Orkney-Inseln ein. Hild versucht vergeblich einen Vergleich, es wird zur Schlacht gerüstet, und diese beginnt nach einem neuen vergeblichen Vergleichs-Versuch, diesmal von Hedin. Die Schlacht dauert den ganzen Tag. In der Nacht aber macht Hild durch Zauberei alle Gefallenen wieder lebendig, und alle Waffen, die zu Stein geworden sind, wieder brauchbar. Am nächsten Tage wird wieder gekämpft, und in der darauf folgenden Nacht werden wiederum alle Gefallenen neu belebt; und so geht es weiter und wird weiter gehen bis zur Götter-Dämmerung.

1) Ausgabe von ERNST WILKEN I, 140 ff. Andere Überlieferungen der Sage bei PANZER, *Hilde-Gudrun*, S. 155 ff. Dort S. 159 f. unsere Sage.

Eine Sage, die außer ihrem Schluß von uninteressantester Alltäglichkeit ist. Von deren Motiven sind die Sagen und Märchen übervoll. Als eine Geschichte der Art kann man auch ein Stück der Jakob-Geschichte nennen (Flucht mit den Frauen aus dem Bereich des Schwiegervaters, Verfolgung durch den Vater der Frauen, u. s. w., wenn es auch nicht zum Kampfe kommt[1])), als eine solche auch eine Episode der Jason-Sage (Flucht Jasons mit der Medea, Verfolgung durch den Vater der Medea, u. s. w., wobei es aber zum Kampfe des Vaters mit dem Entführer der Tochter kommt (s. o. S. 310 f.)). Aber die Motive im ersten Teil der Hild-Sage sind so allgemein-menschlicher Art, daß niemand bestreiten dürfte, daß dgl. überall selbständig entstehen kann, und scheinbar kein Grund vorliegt, eine genetische Verwandtschaft zwischen z. B. der Jakob- und der Jason-Sage und unserer Sage zu behaupten.

Deren Schluß zwingt uns aber, sagen wir jedenfalls vorderhand nur: vielleicht, zu einer anderen Stellungnahme. Jason raubt die Medea, ihr Vater verfolgt ihn und sie, holt sie ein und es kommt zur Schlacht. Diese Medea ist aber eine Zauberin, ebenso wie die Hild, und kann Menschen verjüngen, indem sie sie zuerst tötet und dann wieder lebendig macht (o. S. 317 f.). Ja, mehr: diese Medea heilt durch Wurzeln [und Kräuter] in jener Schlacht zwischen ihrem Vater und ihrem Entführer verwundete Gefährten ihres Entführers (o. S. 311)[2]). Diese bisher übersehene Parallele zu der Wiedererweckung der toten Helden nach der Schlacht durch die Zaubereien der Hild ist so merkwürdig, daß wir jetzt wenigstens die Vermutung aussprechen dürfen, daß sie mit dieser genetisch zusammengehört, und daß deshalb auch die ganzen Sagen von Hilds und von Medeas Entführung zusammengehören. Die Medea-Sage entstammt aber nach o. S. 310 ff. als ein Stück der Jason-Sage einer älteren Gestalt unserer Jakob-Sage, diese aber nach Bd. I. S. 241 ff. dem *Gilgamesch*-Epos mit der Sintflutsage. Und so erhebt sich

---

1) 1 Mos. 31.

2) Vgl. zur Hild- und zur Medea-Sage u. unter „Hamlet" eine andere „Medea-Sage".

am Horizonte die Möglichkeit, daß die Stammutter der Hild-Sage die babylonische *Gilgamesch*-Sage, ihre nächste Mutter aber eine Jason-Sage ist, wobei nicht absolut sicher festzustellen wäre, ob dies unsere Jason-Sage wäre oder eine Neben- oder Vor-Sage davon. Nun enthält aber die Hild-Sage nichts von dem, was unsere Jason-Medea-Sage anderswoher als aus einer einheitlichen Haran-Gilead-Episode entnommen hat, nichts auch im besonderen, was sekundär dazu aus einer Moses-Sage hinzugekommen ist. So hat sie z. B. kein Gegenstück zu der Aussendung des Jason, um das goldene Vließ zu holen, welche erst durch Verquickung mit einer Jakob-Sage Veranlassung zur Entführung der Medea ward (o. S. 318 ff.). Es kommt hinzu, daß die Hild-Sage keine Spur von den Abenteuern Jasons zwischen seiner Ausfahrt und seiner Landung in Aea, der Heimat der Medea, zeigt, den Abenteuern, zu denen die der Odyssee Verwandtschafts-Parallelen bilden (o. S. 300 ff.), und die mit der Aea-Episode vielleicht nicht organisch zusammengehören (o. S. 321 f.). Und endlich erinnert auch nichts in der Hild-Sage an die sekundären Erweiterungen der Jason-Sage hinter der Aea-Episode (o. S. 316 f.), Somit scheint es selbstverständlich, daß die Hild-Sage, falls sie eine Jason-Sage ist, nicht aus unserer Jason-Medea-Sage stammt, sondern aus einer „Jason-Medea-Sage", die eine Parallele lediglich zu Jakobs Haran-Gilead-Episode wäre.

---

b.

Die süd-germanische Hilde-Gudrun-, eine Odysseus-Eumaeus- und eine Jakob-Sage.

In der nordischen Sage steht die Hild-Sage für sich, ganz entsprechend ihrer vermutlichen Vorlage.

In der süd-germanischen Hilde-Gudrun-Sage[1]) ist sie aber eng verknüpft mit der Gudrun-Sage als ihrer Fortsetzung. Und in dieser Doppelsage wird die Hilde-Geschichte etwas anders als im Norden erzählt: König Hagen von Irland hat eine wunderschöne Tochter, namens Hilde, die er aber keinem Freier geben will. Nun rüstet König Hetel von Hegelingen eine Flotte aus, um Hilde mit Gewalt für sich entführen zu lassen. Bei Hagen angekommen geben sich seine Mannen als Kaufleute aus und laden zum Besehen ihrer Güter ein, führen Hilde, unter dem Vorgeben, ihr ihre Waren zeigen zu wollen, auf eines der Schiffe und segeln mit ihr davon. Die Schiffe Hagens sind nicht segelfertig und können nicht alsbald folgen, und so gelangen die Entführer ungehindert heim. Nun kommt Hagen mit seinen Schiffen nach. Es erhebt sich ein Kampf, aber man macht dann Frieden, und Hagen kehrt versöhnt in sein Land zurück.

Wir sind hier nicht in der Lage, die Abweichungen dieser südgermanischen von der nordischen Sage ausführlich zu erörtern. Doch sei hier so viel gesagt: Bemerkenswert ist zunächst, daß Hilde in der südgermanischen Form nicht von ihrem künftigen Gatten, sondern von seinen Mannen für ihn geraubt wird, und zweitens das „Kaufmanns-Motiv", darin bestehend, daß sich die Entführer für Kaufleute ausgeben, Hilde unter dem Vorgeben, ihr ihre Waren zu zeigen, auf ein Schiff führen und so ihre Entführung ermöglichen. Andererseits hat die südgermanische Form die Toten-Erweckung nicht. Wir würden diesen Abweichungen, vor allem natürlich der an erster Stelle genannten, ohne eine zureichende Erklärung gegenüberstehen, falls die Hild-Sage keine Anknüpfung an ältere Sagen ermöglichte. Das aber schien ja der Fall zu sein: Sie soll einen Zusammenhang mit der Jason- und darum weiter mit der Jakob-Sage, also einer alttestamentlichen Sage, als möglich erscheinen lassen (o. S. 466f.); ein solcher, falls vorhanden, würde aber auch diese Abweichungen erklären. 1. findet sich nämlich ein Analogon

1) Ausgabe z. B. von ERNST MARTIN, 2. Aufl. von EDW. SCHRÖDER; Übersetzung z. B. von SIMROCK.

zu der Toten-Erweckung, die in der süd-germanischen Sage fehlt, schon in der griechischen Jason-Sage nicht als ein integrierender Bestandteil. Apollodor, der freilich nicht einmal einen Kampf kennt, hat sie nicht; in Parallelsagen, sei es in Griechenland, sei es in Israel, sei es sonstwo in der Welt, findet sich die Toten-Erweckung ebensowenig, z. B. auch nicht in dem o. S. 312 ff. besprochenen chinesischen Volksmärchen oder in den ungezählten anderen Jakob-Jason-Märchen der Welt, mit Ausnahme vielleicht der Hamlet-Sage[1]).

Weiter aber haben wir zwar keinen Grund zu einer etwaigen Annahme, daß in irgend einer Haran-Gilead-Episode aus einer Jakob-Sage ohne weiteres der Jakob als Entführer einer Frau durch einen seiner Diener oder durch Diener von ihm ersetzt worden wäre. Aber es gibt doch zahlreiche Märchen, so die vom „treuen Johannes“ oder die vom „dankbaren Toten“, die der Jakob-Sage nahestehen, in denen etwas wie dieser Ersatz sich nun einmal zeigt, wie auch immer er bewirkt worden ist. Und gerade die alttestamentliche Sage, dazu aber eine der Jakob-Sage nahestehende, die Isaak-Sage nämlich, die im alten Testament fraglos mit einer Jakob-Sage kontaminiert ist[2]), diese Isaak-Sage läßt den Knecht Abrahams die Frau für seinen Sohn Isaak holen, ebendorther, aus Haran nämlich, aus der Jakob nachher seine Gattinnen holt. Damit ist nun allerdings nicht das Kaufmanns-Motiv der Hilde-Sage verknüpft. Immerhin aber reist der Knecht Abrahams nach Haran mit vielerlei Kostbarkeiten, die er der Rebekka, ihrer Mutter und ihrem Bruder schenkt[3]). Ist nun diese Parallele von geringem Belang, um so wichtiger erscheint eine andere. Wir haben o. S. 176 ff. festgestellt, daß die Odysseus-Sage des 2ten Teils der Odyssee, der „Odyssee II“, eine Jakob-Sage ist, daß zu dieser die Erwerbung der Gattin Penelope gehört, welcher der Vater, als Odysseus mit ihr heimfährt, nacheilt, o. S. 184 ff. aber, daß ebenso eine Jakob-Sage die innerhalb der Odyssee er-

1) Dazu u. unter „Hamlet“.

2) Band I, S. 346 ff.

3) 1 Mos. 24.

zählte Eumäus-Sage ist. Und nach dieser Sage kommt ein wirklicher, phönicischer, Kaufmann nach Syrie, trifft dort eine phönicische Sklavin waschend am Meeres-Ufer, läßt sich mit ihr ein und entführt sie mit Hilfe einer List: ein anderer Phönicier geht in den Palast, in dem die Sklavin dient, und lenkt die Aufmerksamkeit durch ein zum Verkauf angebotenes Halsband ab. Währenddem flieht die Sklavin unter Mitnahme des kleinen von ihr betreuten Eumäus und dreier Becher. Hier haben wir nach o. S. 184 ff. eine Haran-(Gilead-)Episode aus einer Jakob-Sage, und wieder mit einem Kaufmanns-Motiv, neben der Haran-Gilead-Episode von Odysseus und Penelope, ohne ein solches Motiv (o. S. 181 f.), vergleichbar wenigstens der oben besprochenen alttestamentlichen Haran-Sage von Isaak neben der von Jakob, vor allem aber, was uns hier besonders wertvoll ist, vergleichbar der südgermanischen Hilde- neben der nordischen Hild-Sage. Das bedeutet, daß das in der südgermanischen Hilde-Sage angetroffene Kaufmanns-Motiv keineswegs an deren Ableitung gerade oder doch auch von einer Jakob-Sage irre machen muß. Freilich die Hild-Sage soll zunächst eine Jason-Medea-Sage sein, die Hilde-Sage müßte aber der Odyssee-Sage nächstverwandt sein. Allein Odysseus- und Jason-Sage sollen ja ihrerseits nächstverwandte Sagen sein (o. S. 300 ff.)!

Ein anscheinend viel wichtigerer Umstand, der die südgermanische Hilde-Sage von der nordgermanischen Hild-Sage unterscheidet, ist der, daß jene eine Fortsetzung hat, diese aber nicht. Und so ist man denn wohl ziemlich allgemein der Ansicht, daß diese Fortsetzung nicht wurzelecht, sondern erst relativ spät der Hilde-Sage angehängt sei. Aber unsere, jedenfalls nicht von vornherein unmögliche Betrachtungsweise macht das doch zum mindesten zweifelhaft. Die Fortsetzung der Hilde-Sage, die Gudrun-Sage, verläuft bekanntlich so: Hetel und Hilde bekommen zwei Kinder, den Sohn Ortwin und die Tochter Kudrun = Gudrun. Als diese herangewachsen ist, wird sie mit Herwig von Seeland verlobt, nach einem Kampfe von diesem mit ihrem Vater. Als aber eines Tages der Vater, der ihrem durch einen

Feind bedrängten Verlobten zu Hilfe geeilt ist, abwesend ist, wird sie von König Ludwig von der Normandie und seinem Sohne Hartmut, dessen Werbung seiner Zeit abgewiesen worden ist, nach einem harten Kampfe entführt. Hetel, Gudruns Vater, eilt dann später den Entführern nach, auf dem Wülpen-Sande kommt es zum Kampf, Hetel fällt, und in der Nacht entkommen die Entführer. Nun folgt eine harte Gefangenschaft der Gudrun mit entwürdigender Sklavinnen-Arbeit, folgen immer wiederholte vergebliche Bemühungen Hartmuts, ihre Liebe zu gewinnen; aber sie bleibt ihrem Verlobten treu. Danach rüstet Hilde, Gudruns Mutter, eine Flotte zu ihrer Befreiung aus. Ein schöner Vogel verkündet ihr und Hildburg, ihrer Freundin und Dienerin, als sie beide am Meeres-Strande waschen, baldige Befreiung durch ihren Verlobten. Am gleichen Meeres-Strande wird sie, als sie beide, wie vordem, waschen, von dem Verlobten und ihrem Bruder getroffen. Nach anfänglichem Nichterkennen der zwei Männer erfolgt deren Wiedererkennen; und nun ist Hilde der baldigen Befreiung gewiß. Jetzt erklärt sie arglistigerweise, Hartmut ehelichen zu wollen. Am nächsten Tage aber greifen Hildes Mannen an; siegreicher Kampf, Erstürmung der Königsburg, Befreiung der Gudrun.

In dieser Sage finden wir erstens wieder einen Motiv-Komplex aus der Eumäus-Sage, den mit der am Strande waschenden Sklavin nämlich, die von ihrem Liebhaber dort angetroffen und später von ihm befreit wird. Also hier in der Gudrun-Sage ebenso wie in der Hilde-Sage ein Motiv-Komplex wie in der Eumäus-Sage! Ein wesentliches Stück der Eumäus-Sage, in der Hauptsache alles, was sich in Syrie abspielt, ist, äußerlich angesehen, auf die Hilde- und die Gudrun-Sage verteilt, und diese beiden Sagen bilden eine Einheit! Es ist klar, daß das kein Zufall ist; hier fordert der Tatbestand einen Zusammenhang. Aber nun kommt hinzu, daß — was ja in der Hauptsache längst gesagt worden ist —, daß auch die Odysseus-Sage selbst, nämlich die Penelope-Geschichte, sich deutlich in der Gudrun-Sage bemerkbar macht. Man muß einander gegenüberstellen: 1. Die von Freiern vergeb-

lich umworbene und bedrängte Penelope; und: die von Hartmut vergeblich umworbene Gudrun. 2. Penelope hat einen Traum von einem Adler, der ihre Gänse tötet und ihr dann zuruft, er sei Odysseus, der die Freier in den Tod schicken werde[1]); und: ein Vogel verkündet der Gudrun (und ihrer Dienerin) die baldige Befreiung durch ihren Verlobten. 3. Odysseus kommt zu Penelope mit ihrer Dienerin Eurynome, kündet jener, von ihr nicht erkannt, daß ihr Gatte bald heimkehren und sie befreien werde. Odysseus wird nach anfänglichem Nichterkennen von der Dienerin erkannt, die ihm die Füße wäscht[2]); und: Gudruns Verlobter, Herwig, und ihr Bruder treffen Gudrun und ihre Dienerin waschend am Meeresstrande, Gudrun erkennt beide zuerst nicht, erkennt sie dann aber beide wieder; ihr Verlobter Herwig verkündet baldige Befreiung. 4. Penelope will am nächsten Tage nach der Begegnung mit Odysseus dem Sieger in einem Wettkampfe ihre Hand schenken[3]); und: Gudrun gibt nach der Begegnung mit Herwig und Ortwin scheinbar nach und erklärt, Hartmut heiraten zu wollen. 5. Am Tage danach Kampf und Befreiung[4]); und: am Tage danach Kampf und Befreiung. Diese Dinge gehören natürlich alle oder doch zumeist zusammen, und so erscheint die Gudrun-Sage vorerst zum guten Teil wie ein Stück aus der Odyssee, mit eingeschobenem Stück aus der in der Odyssee erzählten Eumäus-Sage, als ein Abklatsch aus unserer Odyssee. Und wer etwa die Frage aufwerfen würde, ob nicht vielleicht eine Abstammung der Gudrun-Sage von einer Schwester der Odysseus-Eumäus-Sage statt einer Mutter-Tochter-Verwandtschaft die Ähnlichkeiten zwischen den Sagen erklären möchte, dem könnte man die verhältnismäßig sehr nahe Verwandtschaft der Motive in beiden Sagen mit einander entgegenhalten. Und auch anderes. Z. B. die doch recht unverständlich lange und von der Sage auch nicht recht begründete

1) Odyssee XIX, 536 ff. Vgl. eb. XV, 160 ff.
2) Odyssee XIX, 261 ff. 3) Odyssee XXI, 67 ff.
4) Odyssee XXII, 1 ff.

Zeit von dreizehn Jahren, die Gudrun in der Gefangenschaft schmachten muß, ehe sie befreit wird, während die lange Zeit, während der Penelope von den Freiern bedrängt wird, völlig motiviert ist; durch etwas aber, das in der Gudrun-Sage nicht vertreten ist, nämlich durch die lange Abwesenheit des Odysseus, veranlaßt durch seine Teilnahme am trojanischen Kriege und durch seine Irrfahrten. Also eher Entlehnung als Schwestersagen - Verwandtschaft. Oder: In der Eumäus - Sage, in der die phönicische Magd dem Freudenmädchen des Epos an der Tränke entspricht, ist die am Meeres-Strande waschende Magd etwas Bodenständiges, wie auch die Parallele in der Nausicaa-Episode zeigt (o. S. 186 ff.), in der Gudrun-Sage aber doch reichlich fremdartig und besser als Entlehnung denn als Resultat einer Entwicklung erklärbar. Es kommt hinzu, daß das Kaufmanns-Motiv in der Hilde-Sage, das diese im Unterschiede von der Hild-Sage zeigt, jetzt ebenso als eine Entlehnung aus der Eumäus-Sage betrachtet werden könnte, sodaß also das Hauptstück der Eumäus-Sage auf die Hilde- und die Gudrun-Sage verteilt schiene.

Es gibt aber auch Argumente, die gegen eine Entlehnung aus der Odyssee sprechen: 1. Eine derartige Entlehnung würde eine Verschmelzung der Odysseus-Sage mit der Eumäus-Sage bedeuten, d. h. zweier Jakob - Sagen, also eine Vereinigung und gewissermaßen Wiedervereinigung zweier, als ursprünglich zusammengehörig in ihrer Odyssee-Form völlig unerkennbar gewordener Sagen, somit genau dasselbe, was in der Apollonius-Sage der Fall wäre, falls auch diese z. T. auf unserer Odyssee beruhen sollte (o. S. 283 ff.). Eine solche Duplizität wäre jedenfalls ganz unwahrscheinlich. 2. In der Geschichte von Penelopes Befreiung von den Freiern ist nach unserer Analyse o. S. 181 ff. zweierlei vermengt und vielleicht erst vom Dichter zusammengearbeitet: a. Der erstmalige Wettbewerb um eine Frau und b. die Befreiung der Frau von einem Entführer und Bedränger. Zu ersterem gehört der Bogen - Wettbewerb, gehören die vielen Freier, gehört, daß die umworbene Frau in ihrem Heim wohnt;

zu einer Befreiung gehörte aber ursprünglich nur einer, der die Frau begehrte oder schon besaß, gehörte im letzten Falle ein Wohnen bei ihm in der Fremde, gehören die Ankündigungen der Befreiung, gehört das Nichterkennen des Gatten und das Wiedererkennen danach, gehört der Waffen-Kampf auf Leben und Tod. Die Gudrun-Sage, die von der Gefangennahme, Entführung und Befreiung einer Verlobten erzählt, hat aber völlig einheitlich a. nur solche Motive der Odysseus-Sage, die zu einer Befreiung der Frau gehören, nicht aber die anderen, b. aber dazu solche, welche diese Befreiung einmal enthalten haben muß (so den Angriff mit einer Heerschar). Das spricht für Ursprünglichkeit der Gudrun-Sage gegenüber Homer. Weiter: 3. Die Penelope- und Freierkampf-Episode bei Homer setzt an der Stelle, an der sie — aber auf sekundärem Platze — steht (s. o. S. 181 ff. und S. 360 f.), die Irrfahrten der Odyssee als vorhergehend voraus, und dazu — was auch sekundär ist (s. o. S. 359 f.) — die vorhergehende Teilnahme am trojanischen Kriege. Die Gudrun-Sage aber, die nichts von derartigem hat, läßt dabei auch nirgends als Quelle eine mit derartigem verknüpfte Sage auch nur durchschimmern. Ferner geht 4. dem Freiermord die Telemachie vorher, ein unorganischer, sekundärer Teil der Odysseus-Sage; und von etwas, was dem entsprechen könnte, findet sich in der Gudrun-Sage ebenfalls nichts. Die Gudrun-Sage verhält sich also wenigstens dem Anscheine nach so zu der Odyssee, wie die Odysseus-Sagen der Südsee zu unserer Odysseus-Sage (o. S. 260 f.). Somit erlaubt schon ein Vergleich unserer Odysseus-Sage mit der Gudrun-Sage die Annahme einer Unabhängigkeit der letzteren von der ersteren.

Nun aber kommt als vielleicht besonders wichtig zunächst noch folgendes hinzu: Die Hild-Sage, doch wohl jedenfalls urverwandt mit der Hilde-Sage, sieht nach einer Medea-Sage aus (o. S. 465 ff.), diese stammt aber ohne jede Frage aus einer älteren oder Neben-Form unserer Jakob-Sage, als ein Absenker einer Haran-Gilead-Episode, mit der

Flucht zusammen mit den früher geheirateten Frauen, mit der Verfolgung durch deren Vater, u. s. w. Diese Episode der Jakob-Sage findet sich in der Odysseus-Sage zunächst außerhalb der Odyssee bei Pausanias, nach dem Odysseus, als er seine Frau erlangt hat, mit ihr seiner Heimat zustrebt, dann aber sein Schwiegervater ihm nacheilt, u. s. w. (o. S. 181 f.). In der Odyssee selbst finden wir die Haran-Episode mit dem Phönicier auf Syrie verknüpft (o. S. 184 f.). Dazu aber hat, wie wir ja schon oben hervorhoben, die Odyssee auch noch eine Episode, in der Odysseus noch als Mitbewerber und Freier auftritt, wobei aber die umworbene Frau sagengeschichtlich eine andere ist, als die Sklavin in der Eumäus-Geschichte (o. S. 473 f.). Wie wir hier wiederholen, bildet nun aber einen zweiten Bestandteil der Penelope- und Freier-Mord-Episode die Bedrängung der Frau und der Kampf für die Befreiung der einst gewonnenen Frau. Und diesem Teile, entstanden aus einer Entführung und Wiedergewinnung der Frau, entspricht nach o. S. 183 f. eine zweite Episode der Jakob-Sage: Dina, die Tochter Jakobs, des Gatten der der Hilde entsprechenden Frau, wird von Sichem, Sohn des Hemor, vergewaltigt, kommt unter Mitwirkung von seinem Vater in sein Haus. Die Brüder oder nur zwei Brüder der Dina überfallen dann die Stadt Sichem, töten Sichem, den nunmehrigen Gatten ihrer Schwester, und Sichems Vater Hemor, führen die Schwester wieder heim, und plündern die eroberte Stadt. Und diese Episode mit einer Tochter Jakobs folgt unmittelbar auf die Rückkehr des mit seinen Frauen geflohenen Jakob in sein Heimatland, der Vorlage für die Hild-Hilde-Sage. Es braucht nicht ausdrücklich gesagt zu werden, daß sich unsere jetzige Odyssee durch ihre Anordnung der Episoden, durch die Art, wie sie sie auf die Personen verteilt, durch das, was sie nicht bringt, völlig von der jetzt uns vorliegenden Jakob-Sage unterscheidet. Ganz anders aber die Hilde-Gudrun Sage: An die Hilde-Sage mit dem Raube der Hilde schließen sich unmittelbar Werbungen um die Tochter des Helden der Hilde-Sage an. Ehe sie sich aber rite vermählt, wird

diese Tochter von Hartmut unter Mitwirkung seines Vaters Ludwig geraubt, in die Heimat und das Haus dieser beiden weggeführt; dann wird unter Führung zweier Männer, von Gudruns Bruder und ihrem Verlobten, die Burg, in der Gudrun mit ihrem Entführer wohnt, angegriffen, gestürmt, geplündert und Gudrun wieder in die Heimat zurückgeführt. Das ist eine Geschichte so ähnlich der Dina-Episode in unserer Jakob-Sage, wie ganz unähnlich dem, was ihr in unserer Odyssee als gleichwohl verwandt entspricht. Und, um das noch einmal hervorzuheben: diese Jakob-Sage, nämlich deren Haran-Gilead-Episode, mit der Flucht Jakobs zusammen mit seinen zwei Frauen, und deren Dina-Episode, mit der Vergewaltigung seiner Tochter und deren Wiederheimführung, ist nicht irgendeine Sage, die in gar keinem Verhältnis irgendwelcher Art zur Hilde-Gudrun-Sage steht, sondern ist fraglos in einer älteren Form die Vorlage gerade für diejenigen Episoden der Odysseus-Sage gewesen, deren Zusammengehörigkeit mit der Hilde-Gudrun-Sage wir schon ohne die Jakob-Sage feststellen konnten. Folglich bleibt eigentlich kein anderer Schluß übrig als: Abhängigkeit nicht von unserer Odyssee, sondern nur nahe Verwandtschaft mit ihr, aber Abhängigkeit von auch deren Vorlage, der, oder besser: einer Jakob-Sage.

Und das wird nun durch andere, zumal auch germanische Sagen, die ohne Frage auf eine Jakob-Sage zurückgehen, aber dabei auch ohne Frage nicht von unserer Odyssee abhängig sind, bestätigt. In der Gudrun-Sage wird der Vater getötet, als er dem Entführer seiner Tochter nachgeeilt ist, um sie zu befreien. Die Jakob-Sage bietet dgl. nicht: Jakob überlebt die entsprechende Dina-Episode, beteiligt sich auch nicht an der, durch seine Söhne — oder zwei seiner Söhne — bewirkte Zurückführung seiner Tochter in ihr Vaterhaus. Und unsere Odyssee bietet auch nichts Derartiges. Aber schon die sonstigen griechischen Sagen gesellen sich zu der Gudrun-Sage: In der „Sichem-Episode“ der Herakles-Sage kommen die Söhne des Jakob, nämlich Electryons, bis auf einen im Kampfe gegen den „Sichem“ (Pterelaus) um, danach findet

der Jakob selbst seinen Tod, und die Rache an dem Sichem vollzieht Amphitryon, in dem wir einen Juda, Sohn Jakobs, erkennen mußten (o. S. 407ff.). Aber viel wichtiger ist für uns die nordische Sage. In der Wölsung-Sigmund-Sage — übrigens aus einer Electryon-Amphitryon-Sage in älterer Gestalt als der uns erhaltenen[1]) — in dieser Sage stellt sich die Dina-Episode folgendermaßen dar: Siggeir heiratet gegen ihren Willen Signy, Tochter Wölsungs, eines Jakob. Danach ein Kampf zwischen Siggeir und Wölsung mit seinen 10 Söhnen. Wölsung, also ein Jakob, fällt, und von seinen Söhnen werden in der Folge 9 getötet. Der überlebende eine Sohn, Sigmund, aber vollzieht die Rache an Siggeir. Und eine nordische Parallelsage hierzu bei Saxo Grammaticus erzählt[2]): König Grams, eines Jakob, Schwester und seine Tochter sind von König Swibdager mißhandelt worden, und Gram unternimmt einen Rache-Krieg gegen ihn. Dabei wird Gram getötet. In der Folge findet auch sein Sohn Guthorm seinen Tod durch Swibdager. Dessen Bruder, der andere Sohn Grams, nimmt dann Rache an Swibdager und tötet ihn. Hier haben wir also auf germanischem Boden zweimal eine Form der Dina-Sage, die der germanischen Gudrun-Sage noch näher als die alttestamentliche Dina-Sage und dabei ebenso nahe steht, wie sie der Odysseus-Sage fern steht[3]). Aber noch mehr: In derselben eben angeführten Gram-Sage finden wir auch noch eine zweite Jakob-Dina-Sage, dabei mit der eben besprochenen verknüpft, also an gleicher — dafür zu erwartender — Stelle der Erzählung, eine Episode, die wiederum unserer Odysseus-Sage nähersteht, dabei aber zugleich

1) U. unter „Vor-Siegfried".

2) U. unter „Vor-Hamlet".

3) Eine für übereifrige Vorkämpfer des „Völkergedankens" verwertbare äußere Parallele zur Siggeir-Sage und ihren Parallelen bietet Nr. 60 der *Südseemärchen* von HAMBRUCH: Ein Krokodil bringt ein Mädchen, Schwester von 10 Brüdern, in seine Gewalt. Die 9 ältesten Brüder wagen es nicht, etwas zu ihrer Befreiung zu tun; dem jüngsten gelingt es aber durch List, die Schwester zu befreien und den Tod des Krokodils zu bewirken.

zugunsten von deren Vorlage von ihr abweicht: Dem Könige Gram, = Jakob, ist Signe (= Signy!), Tochter des finnischen Königs Sumblus, als Gattin versprochen worden. Sumblus gibt sie einem andern, dem Sachsen-Könige Heinrich. König Gram zieht gegen diesen und kommt bei ihm an, als gerade Hochzeit gehalten wird. Er setzt sich in verschlissenem Kleide, unerkannt, unter die Gäste, indem er sich für einen Arzt[1]) ausgibt, springt danach von seinem Sitze auf, erschlägt Heinrich und einen großen Teil der Gäste und bringt seine Braut in seine Heimat. Über diese Doppelheit der Dina-Episode in der Gram-Sage unten unter „Vor-Hamlet".

Angesichts nun auch dieser germanischen Sagen muß sich doch wohl die Wage zu Gunsten einer Ansicht neigen, daß die beiden festgestellten zunächst äußeren Ähnlichkeits-Verhältnisse, die zwischen Odysseus- und Jakob-Sage und die zwischen Odysseus- und Hilde-Gudrun-Sage, zusammen darauf schließen lassen, daß die Hilde-Gudrun-Sage, die Hilde- und die Gudrun-Sage zusammen, soweit unserer Odysseus-Sage ähnlich, wenigstens in der Hauptsache zwar eine Tochter einer älteren oder Neben-Form unserer Jakob-Sage, nicht aber unserer Odysseus-Sage, vielmehr von dieser eine Schwester-Sage sind. Damit wäre, scheint es, zugleich alles über das Verhältnis von Hild- und Hilde-Gudrun-Sage zu einander und zu den verwandten griechischen Sagen ebenso wie zu der israelitischen Ahnin gesagt, damit im besonderen scheinbar, daß die Gudrun-Sage keine sekundäre, gerade süd-germanische Fortsetzung der Hilde-Sage ist, sondern vielmehr der nordischen Hild-Sage abhanden gekommen ist. Und damit wäre also auch gesagt, daß das Vater-Tochter-Verhältnis zwischen Hetel

---

1) Vgl. hierzu Nr. 12 der *Lettischen Märchen* von BOEHM und SPECHT, ein Märchen, das größtenteils aus unserer Odyssee umgebildet zu sein scheint, dabei aber merkwürdige Berührungen auch mit der Gram-Signe-Sage zeigt, so auch darin, dass der Held mit Arzneien und als alter Bettler, also in schäbiger oder zerlumpter Kleidung, und unerkannt zu der Hochzeit der ihm geraubten Braut kommt.

als einem Jakob und Gudrun als der Verlobten eines „Odysseus“ = „Jakob“ nicht etwas erst sekundär Gewordenes ist, sondern einer einheitlichen Schwester-Sage der Odyssee entstammt. Allein, daß der nordischen Hild-Sage die Gudrun-Sage abhanden gekommen sei, das könnte gerade jetzt nicht mehr behauptet werden. Denn die Hild-Sage soll der Jason-Medea-Sage näherstehen. Unsere Jason-Medea-Sage enthält aber lediglich eine „Hild-Sage“, indes keine „Gudrun-Sage“! Auf der anderen Seite soll aber unsere Hilde-Gudrun-Sage der Odysseus-Sage näherstehen. Diese enthält jedoch in ihren zusammengehörigen Stücken, der Eumäus-Sage und der aus zwei Bestandteilen zusammengewachsenen Penelope-Freierkampf-Episode, die beiden Teile der Hilde-Gudrun-Sage! Folglich dürfen wir nunmehr doch wohl, und dabei endgültig sagen: Die Hild-Sage ist eine „Jason-Sage“, ohne eine „Gudrun-Sage“, die Hilde-Gudrun- aber eine „Odysseus-Sage“, mit einer „Gudrun-Sage“.

Obgleich nun aber in der Hauptsache unabhängig von unserer Odyssee, könnte die Gudrun-Sage dabei doch auch allerlei von ihr entlehnt haben, so z. B. das langjährige Harren der Frau auf ihre Befreiung (vgl. o. S. 472 f.). Dabei mag völliger Unparteilichkeit zuliebe hinzugefügt werden, daß ein solches sekundäres Verhältnis nicht ohne Analogie wäre. Gerade für Sagen wie die unsere böte ja das oben S. 478 genannte lettische Märchen wenigstens scheinbar ein ganz merkwürdiges Gegenstück der Art.

Im übrigen: Selbst wenn das ganz Unwahrscheinliche sich als das Wahre erweisen sollte, daß die Gudrun-Sage erst auf germanischem Boden an die Hilde-Sage angefügt ist, so hat sie nun einmal engste Beziehungen einerseits zu Odyssee II und andererseits zur Wölsung- und zur Gram-Sage, die alle drei fraglos Jakob-Sagen sind. Und somit bliebe eine letztliche Abhängigkeit der Gudrun-Sage von der Jakob-Sage in älterer Gestalt unter allen Umständen völlig unantastbar.

II.

Die Siegfried-Sigurd-Sage und die Vor- sowie die Nach-Siegfried-Sigurd-Sage.

a.

Die Vor-Siegfried-Sage, Sagen von Telchin, Thelxion und Apis bis Iphicles und von Kain und Abel bis Serah.

Von Kain und Abel bis Serah und von Telchin, Thelxion und Apis bis Iphicles (s. o. S. 390 ff.).	Von Sigi und Bredi bis Sinfjötli.
Kain, Sohn Adams, der von Gott geschaffen ward, auf Abel neidisch, weil Gott dessen Tier-Opfer gnädig ansieht, nicht aber sein Opfer; erschlägt ihn; wird flüchtig und friedlos, wandert unter Gottes Schutz in die Ferne, gründet eine Stadt[1]). Dazu in der griechischen Sage: Die Brüder Telchin und Thelxion erschlagen ihren Bruder Apis (o. S. 390).	Sigi, Sohn Odins, auf Skadis Knecht Bredi neidisch, weil dieser weit größere Jagdbeute gemacht hat, als er; erschlägt ihn; wird flüchtig und friedlos, wandert, von Odin geleitet, weit weg; gründet ein Reich[2]).

Anfänglich lange Unfruchtbarkeit bei Sara (,Rebekka) und Rahel[3]).	Anfänglich lange Unfruchtbarkeit der Gattin von Sigis Sohn Rerir[4]).
Ruben, Sohn der Lea, gibt der Lea Liebesäpfel, durch welche diese Leibesfrucht erhofft, und Lea gibt davon an Rahel[5]).	Odin gibt der Walküre Hliod einen Apfel, den diese dem Rerir in den Schoß fallen läßt, dieser begibt sich damit zu seiner Frau, [sie]

1) 1 Mos. 4,1 ff. 2) *Völsungasaga*, Kap. 1. Ausgabe z. B. von Wilh. Ranisch, Übersetzung z. B. von Paul Herrmann in *Thule*, Band XXI.

3) 1 Mos. 16,1 ff.; 25,21; 29 f. 4) *Völsungasaga*, Kap. 1.

5) 1 Mos. 35,14 ff.

Rahel, Gattin Jakobs, wird schwanger, stirbt bei der Geburt eines Sohnes[2]).

Jakob, Sohn Isaaks, erzeugt mit der Lea und ihrer Magd 6 + 2 = 8 Söhne und eine Tochter, Dina; mit Rahel 2 Söhne, mit deren Magd ebenfalls 2 Söhne[4]). Dazu: Electryon erzeugt mit einer Gattin 8 Söhne und eine Tochter, mit einer zweiten Gattin einen Sohn (o. S. 407).

Jakobs einzige Tochter, Dina, durch Sichem vergewaltigt und dann an ihn verheiratet. Verräterischer Angriff der 11 — oder 10? — Söhne Jakobs oder zweier von ihnen auf Sichem; dessen Stadt geplündert, er getötet[5]). Dazu: Die Söhne des Taphiers Pterelaus treiben Electryons Rinder weg. Im Zweikampfe mit ihnen fallen alle 9 Söhne Electryons bis auf einen, Licymnius, den jüngsten; die weggetriebenen Rinder löst aber Amphitryon, der spätere Gatte der einzigen Tochter des Electryon, aus. Durch unglücklichen Zufall Electryon dann von Amphitryon getötet. Erfolgreicher Rachezug des Amphitryon gegen Pterelaus mit Todes-Erfolg für Ptere-

ißt dann davon, um damit Leibesfrucht zu erzielen[1]).

Rerirs Gattin wird schwanger, stirbt bei der Geburt ihres Sohnes, der Wölsung genannt wird[3]).

Wölsung, Sohn Rerirs, erzeugt mit seiner Gattin, der Walküre Hliod, 10 Söhne und eine Tochter, Signy[3]).

Wölsungs einzige Tochter, Signy, gegen ihren Willen an Siggeir verheiratet Verräterischer Angriff Siggeirs auf Wölsung und seine 10 Söhne. Niederlage der Wölsungen; Wölsung getötet, seine Söhne gefangen. Von diesen danach 9 von einer alten, großen und grausigen *ylgr* (einer Wölfin?) getötet, nur e i n e r, Sigmund, kommt mit dem Leben davon (s. u.). Später — nach einer Juda-Thamar-Episode (u. S. 482) — Sigmund mit seinem Sohne Sinfjötli gegen Siggeir, und nun wird dessen Palast verbrannt, und er selbst findet seinen Tod in den Flammen, mit ihm freiwillig seine Gattin Signy, welche Sigmund geholfen und Siggeir verraten hat[6]).

---

1) *Völsungasaga*, Kap. 1.

2) 1 Mos. 35,17 ff. Da für unsere Parallelen zwischen israelitischen Sagen und der Vor-Geschichte und Geschichte der Siegfried-Sigurd-Sage die Reihenfolge der Geschehnisse im alten Testament zugrunde gelegt ist, müßte diese Parallele zwischen Rahel und Rerirs Gattin eigentlich erst hinter der Dina-Geschichte gebracht werden. Dabei wäre aber diese Einzelparallele nicht zu ihrem Rechte gekommen.

3) *Völsungasaga*, Kap. 2. Zur W a l k ü r e Hliod für Lea vgl. Ergänzungsheft S. 64 ff., wonach Lea urspr. = *Ischtar*, der K r i e g s - göttin. Vgl. auch o. S. 426 und u. S. 514.

Fortsetzung der Anmerkungen auf der nächstfolgenden Seite.

laus, durch Verrat seiner Tochter an ihm, welche Amphitryon liebt (o. S. 408 f. und 410 f.).

Dem thebanischen Fuchse oder der thebanischen Füchsin wird allmonatlich ein Kind oder ein Knabe zum Fraße vorgesetzt. Amphitryon-Juda erwirkt dessen Unschädlichmachung (o. S. 409 f.).

Eine *ylgr* tötet in 9 aufeinanderfolgenden Nächten je einen der 10 Söhne Wölsungs. Sigmund tötet die *ylgr* (s. o. S. 481)[1].

Der Gatte von Judas Schwiegertochter Thamar und dessen Bruder sterben nacheinander durch Gottes Zorn, ohne daß Thamar von ihnen Nachkommenschaft erhält[2].

Signy, die Schwester Sigmunds, läßt ihre zwei Söhne nacheinander von diesem töten[3].

Zu Juda im Freien begibt sich dann seine Schwiegertochter Thamar in Vermummung und Verschleierung hinaus, sodaß er sie nicht erkennt, und verleitet ihn zu einer blutschänderischen Verbindung mit ihr, um von ihm Nachkommenschaft zu erhalten[4]. Dazu: Alcmene, die in der Nacht vorher nicht gewußt hat, daß es Zeus und nicht Amphitryon war, der ihr beilag, ergibt sich ihrer Zusage gemäß dem Amphitryon, nachdem er Rache an Pterelaus genommen hat, dessen Söhne ihre Brüder getötet haben (o. S. 407 ff.).

Zu Sigmund in einer Erdhöhle begibt sich dann seine Schwester Signy in Gestalt einer schönen Zauberin, die sich verirrt haben will, hinaus, sodaß er sie nicht als seine Schwester erkennt, und verleitet ihn zu einer blutschänderischen Verbindung mit ihr, um für die Rache an Siggeir, der ihren Vater ermordet (und den Tod ihrer Brüder verschuldet) hat, Nachkommenschaft zu erzielen[5].

Thamar empfängt von Juda die Zwillingsbrüder Perez und Serah[4]. Dazu: Alcmene empfängt die Zwillingsbrüder Herakles und Iphicles, Herakles von Zeus, Iphicles von Amphitryon (o. S. 407 f.)

Signy empfängt von Sigmund den Sinfjötli[5].

---

1) *Völsungasaga*, Kap. 5. 2) 1 Mos, 38,1 ff.
3) *Völsungasaga*, Kap. 6. 4) 1 Mos. 38.
5) *Völsungasaga*, Kap. 7.

---

4) 1 Mos. 29 f. 5) 1 Mos. 34.
6) *Völsungasaga*, Kap. 3; 5 und 8.

Bis zur Erzeugung des Sinfjötli läßt sich also eine Parallele direkt zwischen der israelitischen, d. h. genauer: zwischen der in unserem alten Testament vorliegenden und einer zugehörigen griechischen Sage einer- und der germanischen Vor-Siegfried-Sigurd-Sage andererseits durchführen, eine Parallele, die schlechthin eine Verwandtschaft beweist. Eine ganz gewiß erstaunliche Tatsache, aber doch nicht deshalb etwa indiskutabel, weil sie neu ist.

Es ist kaum nötig, auf Verschiebungen hinzuweisen, welche die germanische Sage gegenüber der israelitischen zeigt. Die auffallendste ist sicher die, daß die israelitische Thamar mit der Jakob-Tochter Dina identifiziert, und daß das Erlebnis Judas mit der Thamar mitten in die Sichem-Episode hineingestellt worden ist. Aber diese Umbildung bietet ja z. T. schon die Um-Herakles-Sage (o. S. 407): Alcmene ist eine Jakob-Tochter und zugleich eine Thamar; und, wenn sich in unserer griechischen Sage das Gegenstück zur Juda-Thamar-Geschichte scheinbar erst hinter der ganzen Sichem-Episode abspielt, so wird dem Juda (= Amphitryon) die Alcmene (= Dina und = Thamar) doch schon zwischen den zwei Teilen der Sichem-Episode übergeben; dabei mit der von dem Jakob (= Electryon) gestellten Bedingung, daß er, Amphitryon, sich der Alcmene nicht nähern dürfe, ehe er, Electryon, von einem Rache-Feldzuge gegen Pterelaus heimgekehrt sei; und Alcmene macht danach die Heirat mit ihr von der Rächung ihrer getöteten Brüder abhängig[1]. So vermittelt also die Amphitryon-Sage zwischen Juda- und Sigmund-Sage.

Die germanischen Sagen in unseren oben gebrachten Tabellen stehen unseren israelitischen zumeist so sehr und in der Weise nahe, daß auf den ersten Blick kein Grund dazu vorliegt, sie nicht geradeswegs von ihnen, bezw. Vor- oder Neben-Formen von ihnen, abzuleiten. Nachdem wir aber für die Hilde-Gudrun-Sage den Nachweis geliefert haben, daß sie jedenfalls mit griechischen Sagen verwandt ist, und zwar mit

1) Apollodorus, Bibliotheca, II, 4, 6,3 ff.

solchen, die wieder mit israelitischen zusammenhängen, so war es von vornherein wahrscheinlich, daß sich auch für die Vor-Siegfried-Sage eine Verwandtschaft zugleich mit griechischen Sagen ergeben würde. Diese Erwartung hat sich nun schon vor allem durch die eben herausgehobene Parallele zwischen Amphitryon- und Sigmund-Sage bestätigt.

Zu ihr gesellt sich ja aber mehr derartiges: Die 9 Söhne Wölsungs werden zwar im Kampfe gegen Siggeir besiegt und gefangen genommen, aber nicht von ihm getötet, sondern, ebenso wie ihr Bruder Sigmund, an den Füßen gefesselt im Walde ausgesetzt. Und nun erscheint eine *ylgr*, vielleicht eine Wölfin, und die frißt allnächtlich einen von den Brüdern, in 9 Nächten 9 von ihnen, auf, bis Sigmund, der schließlich allein übrig geblieben ist, sie tötet[1]). Das geschieht zwischen der Niederlage durch und der Rache an Siggeir. Zwischen der entsprechenden Niederlage durch Pterelaus aber und der Rache an ihm, vollzogen durch Amphitryon, erzählt die griechische Sage davon, daß Amphitryon den thebanischen Fuchs (bezw. eine Füchsin) unschädlich macht, dem, bezw. der, allmonatlich ein Kind oder ein Knabe zum Fraße vorgesetzt wird (o. S. 409 f.).

Und weiter. Es handelt sich in der germanischen Sage um 9 von im ganzen 10 Jakob-Söhnen, die in derselben Episode ihr Leben lassen, in der vorher ihr Vater getötet ward, entsprechend dem in der griechischen Sage, daß 8 von den 9 Söhnen des Electryon-Jakob getötet werden und danach ihr Vater ums Leben kommt (o. S. 408 f.). Von derartigem weiß unsere Jakob-Sage wenigstens nichts, wohl aber in einer Reihe von Fällen die griechische Sage (o. S. 410). Und so dürfte die Parallele dazu in der germanischen Sage deren Herleitung zunächst gerade aus griechischer Sage bekräftigen.

Wir dürfen hier innehalten, um nunmehr noch einen Bei- und Nachtrag zur Analyse der Um-Herakles-Sage darzubieten. Fraglos entspricht die *ylgr* dem thebanischen

---

1) *Völsungasaga*, Kap. 5.

Fuchse. Wir fragten o. S. 410, ob etwa dieser ein Ersatz für den babylonischen Himmels-Stier sei. Dürften wir diese Frage bejahen, dann hätten wir somit auch das Urbild der *ylgr*. Nun stellten wir o. S. 392 ff. in der genealogischen Reihe und Geschichte von Proetus und Acrisius bis Perseus ebenso eine Parallele zwischen Jakob und Esau bis Moses fest wie o. S. 406 ff. in der genealogischen Reihe und Geschichte von Electryon bis Herakles (o. S. 424 f.). Amphitryon-Juda in der 2ten Reihe bewirkt die Unschädlichmachung des thebanischen Fuchses, Bellerophontes in der ersten aber tötet die Chimäre; und Bellerophontes ist — gerade so wie Peleus (o. S. 374) — wie ein Joseph so auch ein Juda, und die Chimäre entspricht fraglos dem Himmels-Stier als ein Ersatz dafür (o. S. 393 und 400). Somit dürfen wir nunmehr mit großer Wahrscheinlichkeit den thebanischen Fuchs und damit die *ylgr* wirklich als einen Ersatz für dasselbe Fabeltier betrachten. Wenn wir dann o. S. 393 in dem Sterben der zwei Bellerophontes-Kinder nach der Tötung der Chimäre einen Widerhall vom Sterben der zwei Juda-Kinder sahen, o. S. 482 aber ebenso in der Tötung der zwei Siggeir-Signy-Kinder nach der Tötung der *ylgr*, so zeigt sich jetzt, mit welchem Recht wir beides tun durften. S. ferner u. unter „Vor-Hamlet".

Nachdem wir oben festgestellt haben, daß die germanische Vor-Sigurd-Siegfried-Sage mit der griechischen Vor-Herakles-Sage näher zusammengehört, dürfen wir noch eine weitere Parallele zwischen den oben behandelten Stücken hervorheben, die auch wohl kaum zufällig ist, zu der aber wiederum unsere israelitische Sage keine Entsprechung zeigt. Wir haben in Band I, S. 393 f., S. 465 f., S. 532 ff. und S. 909 f., ferner im Ergänzungsheft, S. 97 ff. festgestellt, daß mit der israelitischen *Chumbaba*-Episode ein „Juda-Verrat" verknüpft ist: Durch den Verrat eines „Juda", sei es eines Einzelmannes namens Juda oder eines Vertreters des Stammes Juda oder ähnlich — ursprünglich ist es wohl ein Verrat des Reiches Juda an dem Könige von Israel gewesen (o. S. 100 f.) —, erleidet der *Gilgamesch* im Kriege gegen seinen *Chumbaba* einen schweren Mißerfolg. Ob nun ein Zu-

sammenhang hiermit anzunehmen ist oder nicht[1]), jedenfalls spielt in der Pterelaus-Episode, auch einer *Chumbaba*-Episode (o. S. 408 ff.), wieder ein Verrat eine bedeutsame Rolle, dabei aber so: Ein Verrat zu Gunsten des Amphitryon-Juda bewirkt den Tod des Pterelaus-*Chumbaba* und bringt dem Amphitryon den Sieg. Und diesen Verrat begeht an dem *Chumbaba* seine eigene Tochter, welche den Juda-Amphitryon liebt (o. S. 410 f.). Einen ähnlichen Verrat bietet aber die Sigmund-Sage: Signy, die Gattin des *Chumbaba* Siggeir, die ein Liebesverhältnis mit dem Juda Sigmund gehabt hat, verrät ihren Gatten Siggeir an diesen und führt dessen Tod herbei. In Übereinstimmung übrigens mit den zahlreichen *Chumbaba*-Märchen, in denen das von dem *Chumbaba* mit Gewalt an sich gebrachte Weib durch Hinterlist seinen Tod herbeiführt. Eine Klasse dieser *Chumbaba*-Märchen sind die mit dem Lebens-Ei (o. S. 85 ff.). Vgl. hierzu o. S. 410 f. Nun besteht der Verrat der Signy auch darin, daß sie dem Sigmund das Sieg-Schwert Siggeirs (das vorher dem Sigmund gehörte) in die Hände spielt[2]). Und das muß uns nun an das im Ergänzungs-Heft, S. 159 f. erwähnte *Gilgamesch*-Märchen-Motiv erinnern, daß der Gatte einer treulosen Frau durch Entwendung eines „Lebens-Schwertes" oder dgl. sein Leben verliert. Bestehen hier Zusammenhänge, dann liefert auch die Sigmund-Signy-Geschichte einen wichtigen Beitrag zu der noch nicht von uns geklärten Frage, wie weit ein Verrat an dem Gatten zu einer *Chumbaba*-, wie weit er zu einer *Ischtar-Gilgamesch*-Episode gehört (o. S. 85 ff.). Einen wichtigen, weil ja der Verrat der Signy allem Anscheine nach ganz fraglos zu einer *Chumbaba*-Episode gehört. Leider aber muß uns wieder vorsichtig machen, daß die Siggeir-Episode auch noch einen Verrat Siggeirs hat, der Wölsung mit seinen Söhnen heimtückisch zu sich einlädt und dann im Kampfe besiegt[3]), und daß andererseits die entsprechende Dina-Episode der Jakob-Sage

1) Dazu u. unter „*Gilgamesch*-Sagen und Geschichte".
2) *Völsungasaga*, Kap. 8.
3) *Völsungasaga*, Kap. 4 f.

berichtet, daß Söhne Jakobs heimtückisch die Stadt Sichem überfallen und Sichem (und seinen Vater) töten[1]).

Wir haben oben innerhalb der Vorgeschichte der Sigurd-Sage die folgenden Stücke der Jakob-Sage in ihrer alten Anordnung nachgewiesen: Haran-Episode mit Heiraten und reichem Kindersegen und der Liebesäpfel-Geschichte, Sichem-Dina-Episode, Juda-Thamar-Episode. Zwischen den beiden letzten Episoden aber steht die Joseph-Brunnen-Geschichte: Joseph, auf den auch sein Vater eifersüchtig gewesen ist, ist von seinen auf ihn eifersüchtigen Brüdern in einen Brunnen geworfen und dann von midianitischen Händlern herausgeholt und weggeschleppt oder auf den Vorschlag Judas von seinen Brüdern an ismaelitische Händler verkauft worden; und seinem Vater ist der Glaube beigebracht worden, daß ein „reißendes Tier", das wäre am ehesten ein Wolf, ihn zerrissen hat. Später stellt es sich dann heraus, daß Joseph nicht tot ist[2]). Eine derartige Sage an genau entsprechender Stelle bietet die Vorgeschichte Sigurd-Siegfrieds nicht, wohl aber an etwas anderer Stelle etwas immerhin damit Vergleichbares, die Geschichte nämlich von Sinfjötli, der von seinem auf ihn eifersüchtigen Vater Sigmund in die Kehle gebissen und dann durch ein Kraut geheilt wird, durch das vorher ein in die Kehle gebissenes Wiesel geheilt ward[3]). Eine ähnliche Geschichte wird von Minos' Sohn Glaucus erzählt, und diese, mit gewissen noch anderen Anklängen an die Joseph-Sage, glaubten wir o. S. 448 f. mit unserer Sage zusammenstellen zu dürfen. Wir wiesen auch schon oben darauf hin, daß die Joseph-Geschichte zwischen Glaucus- und Sinfjötli-Geschichte vermittelt, indem sie zwei Motive beisammen zeigt, von denen jede der beiden anderen Geschichten nur je eines aufweist: Joseph wird in den Brunnen geworfen, sein Vater glaubt, daß ihn ein reißendes Tier gefressen hat — Glaucus fällt in ein Tonfaß — Sinfjötli wird von seinem Vater, einem Werwolf, in die Kehle gebissen. Vgl. unten S. 498 zu der Sisibe-Geschichte. Bei dieser Sinfjötli-Geschichte versagt nun aber die Vor-Herakles-Sage völlig

1) 1 Mos. 34. 2) 1 Mos. 37 usw. 3) *Völsungasaga*, Kap. 8.

mit einer Parallele, und statt ihrer ist eine Minos-Sage eingetreten. Die Einheitlichkeit der Vorlage wäre also gesprengt, und die Vor-Sigurd-Sage wäre aus verschiedenen Quellen geflossen. Allein: Aus o. S. 439 ff. ist mit genügender Klarheit ersichtlich, daß der Sagen-Komplex, in den die Glaucus-Sage hineingehört, gerade der Herakles-Sage näher steht, und das bedeutet für uns nichts anderes, als daß unsere Vor-Sigurd-Sage aus einer Vor-Herakles-Sage stammt, die nähere Berührungen mit jenem Sagen-Komplexe hatte.

Nun stellt sich die Juda-Thamar-Sage in der Vor-Herakles-Sage so dar: Zeus liegt unerkannt der Alcmene bei, danach ihr Gatte, und die Folge ist die Geburt eines Zwillings-Paares (o. S. 406 f.). Dafür fanden wir nun aber in der Aegeus-Sage, in dem eben erwähnten anderen Sagen-Komplexe: Dem Aegeus, der sich Nachkommen ersehnt, wird, nachdem er trunken gemacht ist, er also das Unterscheidungsvermögen verloren hat, die Tochter des Pittheus beigelegt, und die Folge ist die Geburt eines Sohnes, des Theseus. In der Juda-Thamar-Episode der Vor-Sigurd-Sage (o. S. 482) hat sich nun aber, ähnlich wie in der Aegeus-Sage, und nur mit Analogie in unserer Vor-Herakles-Sage, das Nichterkennen beim Manne erhalten, weiter aber, gerade wie in der Aegeus-Sage, aber ohne Analogie in unserer Vor-Herakles-Sage, der Wunsch, Nachkommenschaft zu erzielen, als Anlaß zur Vereinigung. Dazu empfängt aber Signy nur den einen Sohn Sinfjötli, mit Analogie in der Aegeus-, aber gegen die Vor-Herakles-Sage. Damit wird uns auch Aegeus ein einwandfreies Vorbild für einen Juda innerhalb einer germanischen Vor-Herakles-Sage, und es hindert nichts, nun auch in folgender Parallelen-Reihe eine als solche nicht zu beanstandende Fortsetzung einer Vor-Herakles-Vor-Siegfried-Reihe zu sehen:

Aegeus, Aethra und Theseus.	**Sigmund, Hjördis und Sigurd.**
Aegeus hinterläßt der Aethra nach dem Umgange mit ihr für ihren ungeborenen Sohn unter einem Fels-	Sigmund hinterläßt der Hjördis – also nicht der Signy — für ihren ungeborenen Sohn Sigurd — also

block ein Paar Schuhe und ein Schwert, die der Sohn, Theseus, sich später, nachdem er herangewachsen ist, hervorholt und mit denen, offenbar als Erkennungszeichen, er sich zu seinem Vater begibt (o. S. 438).

nicht für Sinfjötli — ehe er stirbt, sein Schwert, d. h. die Stücke seines Schwertes, aus denen diesem Sohne später sein Schwert geschmiedet wird[1]).

Aegeus heiratet nach der Verbindung mit der Aethra die Medea[2]).

Sigmund heiratet nach der Verbindung mit der Signy die Borghild[3]) (erst danach die Hjördis[4]).

Theseus, von seiner Mutter zu seinem Vater Aegeus geschickt, wird von diesem zunächst nicht als sein Sohn erkannt (o. S. 439 f.).

Sinfjötli, s. Z. von seiner Mutter zu seinem Vater Sigmund geschickt, wurde von ihm nicht als sein Sohn erkannt[5]).

Theseus soll unter Zustimmung seines Vaters von seiner Stiefmutter Medea durch einen Trank vergiftet werden; sie wird aber dann von ihm daran gehindert[6]).

Sinfjötli soll von seiner Stiefmutter Borghild durch einen Trank vergiftet werden, der Vater hindert dies zuerst, läßt es aber dann in der Trunkenheit geschehen[7]).

Medea entflieht[8]).

Borghild wird verstoßen.

Den obigen Ausführungen mögen noch ein paar Bemerkungen folgen. Zunächst eine im Anschluß an die eben gebrachten Parallelen: Der Vater des Theseus hinterläßt dessen Mutter, ehe er von ihr geht, für seinen etwaigen zukünftigen Sohn von ihr, den Theseus, sein Schwert. In den oben gebrachten Parallelen ist zu Theseus zumeist Sinfjötli das Gegenstück. Dessen Geschichte bietet dieses Schwert nicht. Aber Sinfjötlis Vater Sigmund ist auch der Vater Sigurd-Siegfrieds, und von ihm als Vater Sigurd-Siegfrieds berichtet die Wölsungen-Sage, daß er sterbend, also kurz bevor er von ihr scheidet, seiner Gattin Hjördis die Stücke seines zerbrochenen Schwertes zur Aufbewahrung für seinen Sohn, den Hjördis unter dem Herzen trägt, den nachmaligen Sigurd-Siegfried, über-

1) *Völsungasaga,* Kap. 12 und 15.

2) Roscher, *Lexikon d. gr. u. r. Myth.* I, 1, Sp. 145; Apollodorus, Bibliotheca, I, 9, 28,4.

3) *Völsungasaga,* Kap. 10. 4) Eb., Kap. 11. 5) Eb., Kap. 7 und 8.

6) Roscher, a. a. O., I, 1, Sp. 145.

7) *Völsungasaga,* Kap. 10. 8) Roscher, a. a. O., I, 1, Sp. 145.

gibt[1]). Offenbar werden wir hierin gleichwohl ein weiteres Stück der Aegeus-Aethra-Sage und weiter zurück der Juda-Thamar-Sage zu erkennen haben. Zu Sinfjötli für Sigurd s. nun aber u. S. 504; und zu Sigurd von der Hjördis u. unter „Vor-Hamlet“: Frotho I-Moses von Hading-Juda und der Regnilda, nicht von der Harthgrepa-Thamar.

Und ferner: Die Siggeir-Episode soll der Pterelaus-*Chumbaba*-Episode innerhalb der Um-Herakles-Sage entsprechen (o. S. 481 f.). Diese Pterelaus-Episode enthält die Geschichte von dem goldenen Haar des Pterelaus, durch dessen Ausziehen seine Tochter ihn, dem Amphitryon-Juda zu Liebe, verrät und seinen Tod herbeiführt (o. S. 410 f.). Nun haben wir aber auch in der Siggeir-Geschichte den Verrat einer Frau, nämlich den Verrat der Gattin Siggeirs an ihm, einem Pterelaus (o. S. 485 ff.). Pterelaus wird durch sein eigenes Haar verraten, ebenso wie Simson. Verwandte Geschichten lassen aber den Verrat durch ein dem Verratenen abgenommenes Schwert oder Messer geschehen[2]). Und darum: Signy — die (nebenbei?) mit Sigmund gebuhlt hat — verschafft dem Sigmund, einem Juda, das Schwert Siggeirs und führt so Siggeirs Untergang durch Sigmund herbei[3]). Ist dieses Schwert als Motiv mit dem Haare des Pterelaus gleichwertig und verwandt?

Anhang.

Hagbarth und Sygne, Tochter Sigars, und Sigmund und Signy, Gattin Siggeirs.

[4])Ein dänischer König, Sigar, hat drei Söhne, Sywald, Alf und Alger, und eine Tochter, Sygne; ein Unterkönig Hamund drei Söhne, Helwin, Hagbarth, auch Hako genannt,

1) *Völsungasaga*, Kap. 12. 2) Ergänzungs-Heft, S. 159 f.

3) *Völsungasaga*, Kap. 8.

4) S. zum Folgenden Saxo Grammaticus. Historia Danica, Buch VII, Kap. LXVII ff. Ausgabe von Alfred Holder, Übersetz. von Paul Herrmann

und Hamund. Kampf von Alf und Alger mit den drei letzteren, wonach Friedens-Schluß. Hagbarth, einer der Hamund-Söhne, gewinnt die Gunst der Sygne und die Zusage eines heimlichen Beilagers mit ihr. Danach Bruch des Friedens-Vertrages durch die Sigar-Söhne Alf und Alger, welche die Hamund-Söhne Helwin und Hamund erschlagen. Der dabei abwesende Hamund-Sohn Hagbarth greift aber dann die zwei Sigar-Söhne an und erschlägt sie. Hagbarth kommt hierauf in Verkleidung nachts in Sigars Burg und erlangt das verheißene Beilager mit Sygne. Er wird danach ergriffen, zum Galgen verurteilt und aufgehängt; gleichzeitig damit verbrennt Sygne mit ihren Mädchen in der von ihr selbst in Brand gesteckten Burg, nachdem sie sich mit diesen zusammen erhängt hat. Hako, ein weiterer Sohn des älteren Hamund, aber zieht gegen Sigar, um den Tod seines Bruders Hagbarth zu rächen, und Sigar findet in einer Schlacht gegen ihn seinen Tod[1]).

Man fühlt sich trotz aller Abweichungen im einzelnen zwangsläufig dazu veranlaßt, diese ganze Geschichte mit der von Siggeir, Wölsung, Sigmund und Signy zu vergleichen (s. dazu o. S. 481): Sigar = Siggeir, Hamund I = Wölsung; Friedens-Bruch durch die Sigar-Söhne = Friedens-Bruch durch Siggeir; Tötung der Hamund-Söhne außer einem, Hagbarth, durch die Sigar-Söhne = Gefangennahme der Wölsung-Söhne durch Siggeir und nachfolgender Tötung — durch die *ylgr* — bis auf einen, Sigmund; Tötung von zwei Sigar-Söhnen durch Hagbarth = Tötung von zwei Siggeir-Söhnen durch Sigmunds Sohn Sinfjötli (?)[2]); Hagbarth

1) Über zugehörige Sagenstoffe PAUL HERRMANN, *Saxo Grammaticus,* II, S. 490 ff.

2) Wohl nicht etwa = der Tötung der ersten zwei Siggeir-Söhne durch Sigmund je für sich, einer Tötung, die aber nebenbei keinen Rache-Akt darstellt (o. S. 482). Diese Tötung entspricht nach o. S. 482 doch wohl dem Sterben der zwei Juda-Söhne nach 1 Mos. 38, während die Tötung der zwei Sigar-Söhne nach u. S. 493 f. doch wohl der Tötung der Söhne des Pterelaus entsprechen muß, der auch dem Siggeir parallel ist; als Gegenstück zu den getöteten Söhnen des Pterelaus können aber nur die anderen zwei Siggeir-Söhne in Betracht kommen.

in Verkleidung zu Sygne, bei der er dann ruht, = Signy in Verwandlung und Verkleidung zu Sigmund, bei dem sie dann ruht; Sygne verbrennt sich in der Königsburg = Signy verbrennt sich in der Königsburg; Sigar in einer Schlacht gegen Hako, der seinen Bruder Hagbarth, auch genannt Hako, rächen will, getötet = Siggeir findet seinen Tod in seiner brennenden Burg, die von dem, seinen Vater und seine Brüder rächenden, Sigmund angezündet ist.

Diese unsere Vergleichungen sind nun aber für den Nachweis einer irgendwie beschaffenen Zusammengehörigkeit der beiden Geschichten anscheinend gar nicht nötig. Denn Kap. 25 der *Völsungasaga* verbürgt aufs deutlichste deren ursprüngliche Identität, indem dort Brynhild und Gudrun von den Söhnen (Hamunds) Haka und Hagbarth erzählen, deren Schwester von Sigar „genommen", d. h. doch wohl geraubt worden sei. Also auch Sigar hat einmal eine Schwester eines „Sigmund-Juda" besessen, genau wie Siggeir. Dem Erzähler der *Völsungasaga* waren somit beiläufig die zwei Geschichten von Siggeir und von Sigar bereits als Sondererzählungen bekannt, genau so wie dem Saxo Grammaticus zwei entsprechende Geschichten. S. u. unter „Vor-Hamlet"

Einen demnach nicht zu bezweifelnden Zusammenhang zwischen unseren beiden Geschichten zugegeben, muss man zunächst feststellen, daß, im Gegensatze zu der Wölsungen-Geschichte von Siggeir usw., unsere Saxo-Sage von Sigar usw., aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen, in der Geschichts-Erzählung Saxos als ein Stück für sich dasteht, dabei als einzige von seinem Könige Sigar erzählte Geschichte. Wie übrigens ebenso unsere als Ganzes entsprechende Siggeir-Geschichte, ihrer Herkunft gemäß, d. h.als eine Sichem-Geschichte aus der Jakob-Sage, die einzige Siggeir-Geschichte ist. Die Sigar-Geschichte in der Saxo-Sage ist somit ein fremder Bestandteil, ein erratischer Block darin.

Und weiter ist zu bemerken, daß diese Saxo-Geschichte nachweisbar Neuerungen gegenüber der Siggeir-Episode in der Wölsungen-Sage erkennen läßt. So ist Sygne aus

einer Gattin Sigars (|| Siggeir=Sichem) und einer Tochter Hamunds (|| Wölsung=Jakob) sowie einer Schwester Hagbarths (|| Sigmund=Juda), wie sie es sein müßte, zu einer Tochter Sigars geworden. Das lehrt ihre und der Siggeir-Sage israelitische Vorlage (o. S. 481); und dieses Verwandtschafts-Verhältnis hat sich ja auch noch in dem erhalten, was Brynhild und Gudrun von Sigar und der Schwester von Haki und Hagbarth wissen (o. S. 492). Möglich, daß die Umbildung der Absicht entsprungen ist, die Blutschande durch einen „Sigmund" und eine „Signy" (o. S. 482) zu beseitigen. Auf sonstige Verschiedenheiten, die als Fortbildungen in der Saxo-Geschichte aufzufassen sind, brauchen wir hier nicht einzugehen.

Auf der anderen Seite hat aber die Sigar-Sage nach Saxo allem Anscheine nach auch Ursprünglicheres als die Siggeir-Sage: Die Hamund-Söhne, die den Wölsung-Söhnen entsprechen, werden im Kampfe erschlagen, nicht erst, wie diese, gefangen genommen und dann, bis auf Sigmund, von einer *ylgr* getötet und gefressen (o. S. 481). Diese Tötung der Wölsung-Söhne durch die *ylgr* ist aber ganz deutlich eine Neuerung. Die Vor-Herakles-Sage, die nahe Verwandte der Vor-Siegfried-Sage (o. S. 481 f.), weiß von dgl. noch nichts: Die entsprechenden Söhne des Electryon werden bis auf einen im Kampfe getötet, und der der *ylgr* entsprechende Fuchs frißt wohl andere Menschen, aber die Electryon-Söhne haben nichts mit ihm zu tun (o. S. 408 f.). — Wenn hier die Vor-Herakles-Sage gegen die Vor-Sigurd-Sage mit der Sigar-Sage zusammen geht und so deren Ursprünglichkeit gegenüber der anderen germanischen Sage erweist, so dürfte sie diese auch noch in einem anderen Punkte zeigen. Es ist Siggeir selbst, der Wölsung mit seinen Söhnen angreift (o. S. 481), aber nach der Saxo-Sage greifen zwei Sigar-Söhne zwei Hamund-Söhne an und töten sie. Analog in der Pterelaus-Sage, nach der die Söhne des, dem Siggeir und dem Sigar entsprechenden, Pterelaus die Söhne des, dem Wölsung und dem Hamund entsprechenden, Electryon angreifen und sie bis auf einen töten. Und

diese Söhne, und speziell die zwei Söhne der Sigar-Sage stellen wohl gar in gewisser Hinsicht noch einen Tatbestand der israelitischen Vorlage dar. Denn die Siggeir-Sage geht ja über eine Vor-Herakles-Sage auf die Sichem-Episode der Jakob-Sage zurück (o. S. 481 und 408). Und in dieser ist Jakob, das Vorbild von Wölsung und Hamund, gar nicht am Kampfe beteiligt, sondern nur seine Söhne und im besonderen zwei seiner Söhne, Simeon und Levi[1]). — Und noch ein Weiteres. In der Siggeir-Geschichte erst das Beilager Sigmund-Judas mit Signy-Dina als einer Thamar, dann die Rache Sigmunds an Siggeir für die Tötung seines Vaters (o. S. 481 f.), in der Sigar-Geschichte aber erst die Rache Hagbarth (Hako)-Judas für die Tötung seiner Brüder, darauf alsbald sein Beilager mit Sygne-Dina als einer Thamar, danach allerdings die Rache eines zweiten Hako an Siggeir. Nach der Pterelaus-Sage aber rächt Electryon erst als ein Juda den Tod seiner Brüder durch die Söhne des Pterelaus und vollzieht dann alsbald die ihm dafür versprochene Ehe mit der Alcmene-Dina als einer Thamar (o. S. 408 f.). — Und in der S. 492 erwähnten Sage erwirbt Sigar seine Gattin mit Gewalt, gegen die Siggeir-, aber noch mit der Sichem-Sage (o. S. 481).

Tatsachen wie die eben besprochenen sprechen doch wohl ganz eindeutig dafür, daß die Hagbarth-Sygne-Sage nicht etwa von unserer Sigmund-Signy-Sage abzuleiten, sondern eine Nebensage von ihr ist.

Für uns wichtig ist nun noch, daß Hagbarth, ein Juda, gehenkt wird. Denn ein Motiv wie dieses ist mit einer ganzen Reihe von Juda-Gestalten verknüpft (s. zuletzt o. S. 442 und 444). Und somit mag auch aus unserer Sage geschlossen werden, daß der Juda der Jakob-Sage einmal seinen Tod durch Selbst-Erhängen gefunden hat. Daß Sigmund, der Juda der Wölsungen-Sage, nicht in der Weise ums Leben kommt, dürfte zu den oben aufgezählten Abweichungen von der Sigar-Sage gehören, welche deren genaueres Verwandtschafts-Verhältnis zu der Siggeir-Sage zu bestimmen gestatten.

---

1) 1 Mos. 34.

Vielleicht wird es nicht unnütz sein, das Hauptergebnis dieses Kapitels noch ausdrücklich hervorzuheben: Die Sigar-Sygne-Hagbarth-Sage ist eine Vor- und Neben-Sage der Siggeir-Signy-Sigmund-Sage und als solche ein Absenker einer Vor-Herakles-Sage von Pterelaus, Alcmene und Amphitryon. Diese Sage geht aber auf eine israelitische Sage von Sichem, Dina, Juda und Thamar zurück. Und (o. S. 408 und 410) in der Sichem-Dina-Episode lebt eine babylonische *Chumbaba*-Sage, in der Thamar vermutlich eine Xisuthros-Tochter weiter!

---

b.

Die Siegfried-Sage und Sagen von Herakles und von Moses.

Oben S. 481 f. bis 488 f. befanden wir uns in Sagen, die anscheinend z. T. erst auf griechischem Boden aus der Juda-Thamar-Sage ausgesponnen, für die jedenfalls in der uns erhaltenen isralitischen Sage Parallelen nicht vorhanden sind. Nunmehr kommen wir aber bei der Weiterverfolgung der israelitischen und der griechischen Sage in der germanischen Um-Sigurd-Siegfried-Sage wieder in griechische und zugleich israelitische Sage hinein, als auf den deutlich erkennbaren Mutter-Boden der Um-Siegfried-Sage.

Wir stellten oben fest, daß Wölsung ein Electryon und ein Jakob, Sigmund, sein Sohn, ein Amphitryon und ein Juda, Sohn Jakobs, ist. Wir erkennen jetzt, daß ein Sohn Sigmund-Amphitryon-Judas, nämlich Sigurd-Siegfried, ein Herakles-Moses, Sohn eines Amphitryon-Juda, ist. Während nun aber Herakles-Moses zwar Sohn einer Thamar ist, aber nicht leiblicher Sohn eines Juda, sondern Sohn des Zeus, (o. S. 407 f.; 411; 424 f.), ist Sigurd-Herakles-Moses zwar Sohn eines Juda (Sigmund), aber nicht Sohn einer Thamar (der Signy), sondern Sohn einer anderen Frau. Es stellt

sich also, um dies noch einmal zu sagen, heraus, daß aus den zwei Juda-Söhnen, Zwillings-Söhnen von der Thamar, in der griechischen Vor-Herakles-Sage geworden sind Iphicles, Sohn eines Juda (Amphitryon) und einer Thamar (Alcmene), und Herakles-Moses, Sohn des Zeus und dieser Alcmene-Thamar; in der germanischen Vor-Siegfried-Sage aber Sinfjötli, Sohn eines Juda (Sigmund) und einer Thamar (Signy), und Sigurd, Sohn eines Juda und einer anderen Frau. Vgl. o. S. 424 f. Wenn somit Sigurd, ein Juda-Sohn, sich als ein Moses erweist, so ist das natürlich seinem Ursprunge nach identisch damit, daß Herakles-Moses wenigstens Sohn einer „Thamar", Gattin eines Juda, ist, und es steckt darin nicht etwa ein neues Beispiel dafür, daß in der auf die israelitische Sage zurückzuführenden germanischen Sage die israelitische Sage von Juda durch die von Moses weitergeführt wird. Darüber zuletzt o. S. 411 und 442 f.

Wir stellten oben weiter fest, daß mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit die Joseph-Brunnen-Geschichte z. T. in der Sigmund-Sage vertreten ist (o. S. 487 f.). Auf diese folgt in unserer alttestamentlichen Überlieferung die Juda-Thamar-Geschichte, die in der Sigmund-Signy-Geschichte erhalten ist. Auf die Juda-Thamar-Geschichte aber folgt im alten Testament die Potiphar-Geschichte. Und nun erscheint als erstes in der Um-Siegfried-Sage hinter einer Juda-Thamar-Episode wiederzuerkennendes Ereignis der israelitischen Sage anscheinend eine Potiphar-Geschichte, dabei aber eng verknüpft mit und gefolgt von einer Moses-Aussetzungs-Geschichte, freilich nicht in der Wölsungen-Sage, der wir bisher folgten, sondern in der Thidrek(Thidhrik)-Sage[1], und nur in ihr:

Joseph und Potiphars Weib.	**Sisibe und Artwin.**
Das Weib des Potiphar bittet ihren schönen Diener Joseph um seine Liebe, aber er weist sie zurück. Die Frau bezichtigt ihn bei ihrem Manne des Ehebruch-Versuchs mit ihr, der	Ein Ratgeber Sigmunds, namens Artwin (Hartwin), bittet dessen Gattin Sisibe um ihre Liebe, aber sie weist ihn zurück. Jener und ein anderer Ratgeber bezichtigen jetzt

1) Herausgegeben von BERTELSEN in Nr. 34 der Sammlung des *Samfund;* neuerdings übersetzt von FINE ERICHSEN in *Thule,* Band XXII.

Mann glaubt ihr, und Joseph wird aus dem Hause getan und ins Gefängnis geworfen[1]).

die Gattin bei ihrem von einem Kriege heimkehrenden Manne, daß sie Umgang mit einem schönen Knechte gehabt habe und von ihm schwanger sei; der Mann glaubt es, und die mit Sigurd schwangere Gattin soll auf Befehl des Königs in einem Walde ausgesetzt und ihr die Zunge ausgeschnitten werden. Die beiden Räte bringen sie in einen Wald hinaus[2]).

Die Thidrek-Sage verläuft dann weiter so: Artwin will nun der Sisibe die Zunge ausschneiden. Der andere Ratgeber will das aber verhindern[3]) und zieht sein Schwert gegen Artwin[4]).

Soweit die germanische Parallele zur Potiphar-Geschichte, eine „umgekehrte Potiphar-Geschichte" wie in der *Mahabharata*-Sage (o. S. 149 f.), der Apollonius- und der Battos-Sage (o. S. 281 und S. 292 f.) und in zahlreichen Märchen[5]), die wir aber in diesem Bande noch nicht berücksichtigen können.

Die Sisibe soll wegen ihres vermeintlichen Ehebruchversuchs bestraft werden und elend zugrunde gehen, wird nun aber geschont. Das erinnert wieder an die Apollonius-Sage und zwar an deren Joseph-Brunnen-Geschichte (o. S. 280 f.), und man darf deshalb wohl fragen, ob wenigstens innerhalb der Thidrek-Sage die Joseph-Brunnen-Geschichte, statt durch etwas wie die oben S. 487 f. besprochene Sinfjötli-Geschichte, durch das eben erwähnte Motiv vertreten sei. Eine genauere Prüfung unserer Episode dürfte zu einem „Ja" ermutigen: Die Brüder Josephs wollen ihn töten und dann in einen Brunnen werfen. Aber wohl nach zwei Quellenschriften erhebt Ruben Einspruch dagegen, und so wird Joseph nicht getötet, sondern nur lebend in einen wasserlosen Brunnen geworfen, aus dem er dann nachher herausgeholt wird.

1) 1 Mos. 39.
2) *Thule*, XXII, S. 212 ff.
3) Vgl. u. unter „Wolfdietrich".
4) *Thule*, XXII, S. 216.
5) Wie Nr. 15 der *Märchen aus Turkestan* von JUNGBAUER.

Es scheint demnach so, als ob bei der Bestrafung der Sisibe die beiden Räte je die Rolle der „Brüder Josephs" und die spezielle Rubens spielten, sodaß also in der Sisibe-Geschichte zwei Stücke der Joseph-Sage vertreten wären, die sich als solche gegenseitig bestätigen würden. Und weiter kann schon jetzt vermutet werden, daß der Joseph des Bruder-Verrats im Grunde nicht so sehr durch die Sisibe als vielmehr durch deren ungeborenen Sohn, der mit ihr ausgesetzt, aber am Leben erhalten wird, dargestellt wäre. Das wird unten die Sage von Wolfdietrich (S. 528 f.) bestätigen. Übrigens würde, wie man alsbald sieht, unsere praesumptive Joseph-Brunnen-Geschichte zu der o. S. 487 f. erörterten Sinfjötli-Geschichte, die auch eine Joseph-Brunnen-Geschichte zu sein scheint, wenigstens in der Hauptsache eine Ergänzung bilden können, in ähnlicher Weise wie diese zu der Glaucus-Geschichte: In der Sisibe-Episode würde das beim Brunnen Geschehene sein Echo gefunden haben, in der Sinfjötli-Geschichte das, was die Brüder Josephs den Vater glauben machen.

Hinter der Potiphar-Geschichte in unserer israelitischen Sage werden bekanntlich lange Geschichten erzählt von Hungersnot und Reisen der Brüder Josephs nach Ägypten, dahinter die Reise Jakobs dahin und Jakobs Tod; und danach folgt dann der Jahrhunderte lange Aufenthalt der Israeliten in Ägypten bis zu Mosis Zeit hin. Von allem dem hat das Sagen-System der Siegfried-Sigurd-Sage ebensowenig irgendetwas wie die ihr näherstehenden griechischen Sagen-Systeme, und jenes erinnert so von neuem daran, daß ein ägyptischer Aufenthalt der Kinder Israel in keiner Weise durch die griechischen Jakob- und Moses-Sagen bestätigt, ja durch sie höchst unwahrscheinlich wird. Und es ist daher, um dieses Manko verschmerzen zu machen, gar nicht nötig zu erwähnen, daß auch die gesamten anderen griechischen Sagen von dem sonstigen in unserem Siegfried-Sagen-System Vermißten so gut wie gar nichts oder schlechthin gar nichts wissen, abgesehen von der für sich stehenden Battos-Sage; genau so wenig übrigens wie die *Ramajana-* und *Mahabharata-*Sage in Indien

(o. S. 101; 142 ff.; 176 ff. und 220 ff.; 300 ff. und 323 ff. usw.; S. 288 ff.).

Die Thidrek-Sage berichtet nämlich weiter: Als der andere Ratgeber Hermann sein Schwert gegen Artwin zieht (S. 497), gibt die Frau plötzlich einem Knaben das Leben und tut ihn in ein Glasgefäß. Es folgt ein Zweikampf der beiden Männer; Artwin fällt, stößt das Glasgefäß in den Strom, wird dann getötet; die Mutter aber verliert die Besinnung und stirbt bald darauf. Mittlerweile sind wir aber wieder beim alten Testament angelangt, mit dessen Moses-Sage die Siegfried-Sigurd-Sage weiter parallel läuft:

Moses.	**Sigurd.**
Moses heimlich geboren, von seiner Mutter in einem Kasten am Nil ausgesetzt, gefunden und für die Tochter des Ägypter-Königs von seiner Mutter als seiner Pflegemutter aufgezogen[1]).	Sigurd als Sohn der (ausgesetzten) Gattin Sigmunds im Walde geboren und von ihr in ein Glasgefäß getan. Dieses wird in einen Fluß gestoßen, gelangt ans Meer, wird an eine Küste angetrieben und zerschellt Der Knabe wird zunächst von einer Hindin gesäugt und dann von dem Zwerge Mimir aufgezogen[2]).

In der Thidrek-Sage haben wir also wohl eine Joseph-Potiphar-Geschichte, die durch eine Moses-Aussetzungs-Geschichte fortgesetzt wird. Wir kommen anscheinend bis auf die Hindin völlig mit der alttestamentlichen Sage allein aus, um die Abhängigkeit der germanischen Sage von ihr nachzuweisen. Doch ist es wichtig festzustellen, daß zugleich auch die griechische Sage wiederum ihre Parallelen liefert. Potiphar-Geschichten, fraglos von der biblischen (in älterer Form) abhängig, finden sich ja in der Peleus-Sage (o. S. 374), der Bellerophontes-Sage (o. S. 393) und der Hippolytus-Sage (o. S. 446 f.). Da die Hippolytus-Sage zu demselben Sagen-System wie die mit der Vor-Siegfried-Sage verwandte Aegeus-Theseus-Sage gehört (o. S. 438 ff. und 488 f.), so mag auch die Hippolytus-Sage zwischen der israelitischen und der germanischen Sage vermitteln. Mehr für eine solche Mittelstellung kommt aber in Betracht die Bellerophontes-Sage.

1) 2 Mos. 2. 2) *Thule*, XXII, S. 215 ff.

Denn 1. gehört diese ja zu einem Um-Herakles-System, mit dem die Um-Siegfried-Sage näher verwandt ist (o. S. 480 ff.), und 2. steht mit ihr in einem genealogischen Zusammenhang eine Moses-Aussetzungssage: Das „Weib des Potiphar" in der Bellerophontes-Sage ist die Gattin des Proetus, Proetus' Nichte aber die Mutter eines „Kasten-Mannes", nämlich des Perseus (o. S. 392 f. und 400). Allerdings nun nicht gerade des Herakles, mit dessen Sage unsere Siegfried-Sigurd-Sage besonders nahe verwandt ist (u. S. 503 ff.); aber Herakles stammt ja von Perseus ab und ist ja, wie wir sahen (o. S. 424 f.), einfach ein Doppelgänger von ihm, und die beiden sind ursprünglich eine Person, nämlich ein israelitisch-griechischer Moses: der eine, Perseus, der auch jetzt noch Sohn einer Moses-Mutter ist, und der andere, Herakles, der jetzt Sohn einer Thamar, der Gattin eines Juda ist, und beide sind Söhne des Zeus.

Der kleine Moses wird in seinem Kasten gefunden und für die Tochter des Ägypter-Königs von seiner Mutter als seiner nunmehrigen Mutter und Pflegemutter aufgezogen. Der kleine Perseus, der Kasten-Mann der Um-Herakles-Sage, die der Um-Siegfried-Sigurd-Sage besonders nahe steht, wird mit seiner Mutter zusammen in einem Kasten ins Meer gesetzt, an eine Küste angetrieben und nun weiter auch von seiner Mutter aufgezogen (o. S. 400). Nach der Romulus-Moses-Sage — näher verwandt mit einer Um-Herakles-Sage (o. S. 462 ff.) — wird der mitsamt seinem Bruder Remus in einer Mulde in den Tiber gesetzte Romulus, nachdem diese ans Land getrieben ist, zuerst von einer Wölfin gesäugt (o. S. 451 Anm. 9), nach der Telephus-Sage jedoch der ausgesetzte Telephus, ebenso wie Sigurd-Siegfried, von einer Hindin[1]). Zu dem Glasgefäß aber, in das der kleine Sigurd-Siegfried getan wird, mag man — was auch schon geschehen ist — die Glaskugel stellen, in die nach ZAUNERT, *Deutsche Märchen seit Grimm* I, S. 112 ein fragloser Perseus mit seiner Mutter, dazu auch noch seinem Vater, gesteckt wird und in der er

1) Hyginus, Fabulae XCIX; CCLII.

nun mit den Eltern ins Meer hinausgetrieben wird, um dann auf einer Insel zu landen. Ist doch dieses Märchen ein deutsches Märchen und in vielen anderen damit nächstverwandten Märchen (o. S. 400 Anm. 2) der Moses-Perseus-Kasten nicht durch einen Glaskasten vertreten. Aber das deutsche Märchen — und auch seine Verwandten — ist noch sonst wichtig: In diesem gerät, ähnlich wie in näher verwandten Märchen, ein Bauern-Sohn in den Verdacht, mit einer „Danae“ Umgang gehabt zu haben, hat auch, wenn freilich nicht in natürlicher Weise, Schuld an ihrer Schwangerschaft, die eben auf übernatürliche Weise zustande gekommen ist. In der gleichen Weise geriet irgendeiner in der Danae-Perseus-Sage in einen falschen Verdacht, während doch der Gott Zeus durch ein Wunder — Zeus als goldener Regen in den Schoß der Danae — Vater des Perseus geworden war. Und das o. S. 400 Anm. 2 genannte siamesische Märchen vom Typus des eben erwähnten deutschen Märchens vermittelt, wenigstens rein äußerlich, zwischen diesem und der Perseus-Sage: *Koniraja*, der Schöpfer aller Dinge, bildet aus Lucma-Samen eine Frucht und läßt sie, Vogel-Gestalt annehmend, von einem Baume herab in den Schoß der schönen *Kowillaka* fallen. Danach Schwangerschaft, Versammlung aller Götter, um den Vater herauszufinden, und auch *Koniraja* erscheint, in Lumpen gehüllt. Alle leugnen die Vaterschaft. Aber das Kind kriecht zu den Füßen *Konirajas* hin und bezeugt so dessen Vaterschaft. Nun flieht *Kowillaka* vor *Koniraja*, der jetzt ein glänzendes Goldgewand trägt.

Sind in dieser Sage Zeus und der unbekannte und nicht vorhandene der Vaterschaft Verdächtigte durch den Gott im Lumpen-Gewand vertreten, in dem deutschen Märchen aber durch den Bauern-Sohn, so erscheinen in der Sisibe-Sage jener grundlos Verdächtigte und der Bauern-Sohn wieder als der verdächtigte Knecht. Wenn somit eine nähere Beziehung zwischen einer Perseus-Sage, und speziell einem germanischen Perseus-Märchen, und der Sigurd-Siegfried-Sage zu bestehen scheint, so dürfte die Verleumdung

der Mutter Sigurds wenigstens auch bereits zu einer Moses-Perseus-Sage gehören, und es würde nunmehr besonders klar, wie es in der Sigurd-Sage 1. zu einer Verschmelzung der Potiphar-Sage — auch mit einer Verleumdung wegen eines unerlaubten geschlechtlichen Verkehrs — mit einer Moses-Aussetzungs-Sage, und 2. zu einer umgekehrten Potiphar-Geschichte kommen konnte. Vgl. u. S. 530 f. und 532 f.

Die Sagen- und Märchen-Forschung beruhigt sich bei der Feststellung, daß die Sisibe-Geschichte eine Sage vom Genoveva-Typus sei. Aber damit ist über ihre Herkunft und Geschichte nichts gesagt. Jetzt, nachdem wir festgestellt haben, daß die Sisibe-Geschichte, von gleichem Typus wie die Genoveva-Geschichte, jedenfalls in der Hauptsache ein integrierender Bestandteil gerade der Um-Sigurd-Sage ist, werden wir es als möglich ansehen dürfen, daß die Genoveva-Geschichte letztlich einer Sage wie der Sigurd-Siegfried-Sage entstammt, daß bei dieser das prius, bei der Genoveva-Sage das posterius ist. Unabhängig davon, d. h. von deren Ableitung gerade aus einer Sigurd-Siegfried-Sage, ist es dabei, daß sich aus der Joseph-Sage mit der darauf folgenden Moses-Sage ihre Komposition erklärt. Beiläufig, daß die gern mit der Genoveva-Sage zusammen genannte Crescentia-Sage im Kern eine reine „umgekehrte Potiphar--Sage“ zu sein scheint oder doch sein könnte.

Wir können endlich die Sisibe-Geschichte verlassen. Es muß noch einmal gesagt werden, daß sie nur in der Thidrek-Sage geboten wird, nicht aber in der Wölsungen-Sage. Diese berichtet lediglich, daß Sigurds Mutter, Hjördis, mit Sigurd schwanger und von dem Könige Lyngwi bedroht, im Walde verborgen worden, dann nach Sigmunds Tod übers Meer nach Dänemark an den Hof des Königs Hjalthrek gebracht sei, wo Sigurd geboren wäre, und daß Lyngwi später von Sigurd getötet worden sei[1]). Es steht uns natürlich frei, in dieser Geschichte Trümmer einer Moses- bezw. Perseus-Sage zu erkennen, wozu die Versuchung nahe liegt. Allein

1) *Völsungasaga*, Kap. 11 ff. und 17.

solange nicht etwa Zwischensagen zwischen dieser und der anderen Überlieferung von Sigurds Geburt und Zugehörigem ohne weiteres vermitteln, müssen wir auf eine Verwertung der zweiten Überlieferung verzichten.

Das Leben des herangewachsenen Sigurd-Siegfried bis auf unsere alttestamentliche Sage zurückzuführen ist ohne die griechische Zwischensage nicht möglich. Würden wir diese nicht haben, so hörte für uns der Parallelismus zwischen israelitischer Sage und der Sigurd-Siegfried-Sage alsbald hinter der Aussetzungs-Sage auf.

Daß Alcmenes, der Gattin Amphitryons, Sohn Herakles ein Moses ist, haben wir o. S. 411 ff. festgestellt; daß dem Amphitryon in der Um-Siegfried-Sage Sigmund, der Vater Siegfrieds, entspricht, ward o. S. 406 ff. und 481 f. erwiesen. Nun aber läßt sich zeigen, daß dieser Sohn Sigmunds geradeso ein Herakles ist, wie Herakles der „Stiefsohn" des dem Sigmund entsprechenden Amphitryon ist. Und somit ist es auch ohne die mit Sigurd-Siegfried verknüpfte Aussetzungs-Sage gewiß, daß er gerade ein Moses ist.

Hier zunächst etwas, was zwar nicht gerade Sigurd-Siegfried als einen Herakles erweist, doch aber zeigt, daß die Um-Siegfried-Sage mit der Herakles-Sage verwandt ist: Von dem acht Monate alten Herakles wird erzählt, daß die Göttin Hera ihm zwei gewaltige Schlangen (oder Drachen) in sein Bett schickt, daß er sie aber mit seinen Händen erwürgt[1]). Wenn später Herakles' zweites *athlon* die Bezwingung der lernäischen Schlange ist, und diese Bezwingung vermutlich mit seinem ersten *athlon*, der Bezwingung des lernäischen Löwen eine Einheit gebildet hat (o. S. 412 f.), so kann man sich nicht dem Gedanken entziehen, daß die Erwürgung der zwei Schlangen oder Drachen durch das Herakles-Kind gewissermaßen eine Vorprobe für den Kampf gegen die lernäische Schlange darstellt. Nun ist des Sigurd-Siegfried-Herakles große erste Heldentat die Tötung des Drachens, und andererseits wird in der Um-Siegfried-Sage

1) Apollodorus, a. a. O., II, 4, 8,3.

von einem Knaben erzählt, daß er sich als zukünftigen Helden durch Erwürgung einer gewaltigen Giftschlange ausweist. Und dieser Held ist ein Sohn Sigmund-Judas[1]), wie Herakles ein Stiefsohn Amphitryon-Judas, wie Sigurd-Siegfried auch ein Sohn Sigmund-Judas ist. Somit wird man vermuten dürfen, daß auch diese beiden Schlangen-Abenteuer verwandtschaftlich zusammengehören. Das wird wohl zur Gewißheit durch den weiteren der griechischen und der germanischen Sage gemeinsamen Zug, daß die Schlangen-Probe vorher von einem anderen bezw. anderen nicht bestanden wird, dabei in der Herakles-Sage nicht von Herakles' Stiefbruder Iphicles, welcher vor den zwei Schlangen flieht[2]), in der germanischen nicht von zwei Stiefbrüdern des jungen Helden, die vor der Schlange Angst haben[1]). Dieser junge Held ist nun aber sonderbarerweise nicht der germanische Herakles, sondern eben sein Stiefbruder, nämlich Sinfjötli. Gleichwohl wird man an der Identität der Schlangen-Geschichten in beiden Sagen schwerlich zweifeln können. Vgl. zu Sinfjötli für Sigurd o. S. 488 f.

Es mag, wenn gerade von Herakles' Erziehung viel Aufhebens gemacht wird[3]), naheliegen, damit die Erziehung Sigurd-Siegfrieds durch Regin[4]) oder Mimir, den Schmied[5]), zu identifizieren. Regin und Mimir sind es, die Sigurd zum Kampfe gegen den Drachen anreizen, und könnten als solche dem Eurystheus entsprechen, der dem Herakles aufgibt, die lernäische Schlange zu bekämpfen (u. S. 412), und daher auch dem entsprechenden Polydectes der Perseus-Sage (u. S. 401). Wichtiger ist die große erste Heldentat des jungen Sigurd-Siegfried, die Erlegung des Drachen[6]), durch die er ungeheure Schätze von Gold gewinnt. Auch Herakles hat einen solchen erschlagen,

1) *Völsungasaga*, Kap. 6 f.

2) Apollodorus, a. a. O., II, 4, 8,4.

3) Apollodorus, Bibliotheca II, 4, 9,1.

4) *Völsungasaga*, Kap. 13. 5) *Thule*, XXII, S. 217f.

6) *Völsungasaga*, Kap. 18; *Thule*, XXII, S. 219 f.; Nibelungenlied, Strophe 100. Die Gewinnung der Schätze durch die Tötung des Drachen aber nicht nach den zwei letzten Sagen.

nämlich zunächst einmal die lernäische „Schlange", und das war seine zweite Heldentat im Dienste des Eurystheus. Vor dieser Tat steht als erste in dessen Dienst die Erschlagung des nemeïschen Löwen. Wir mußten aber o. S. 412 die Vermutung aussprechen, daß diese beiden Tiere aus einem geworden sind, aus der Löwen-Schlange oder dem Schlangen-Löwen, dem Tiere, das die, vermutlich, erste Plage vor der Sintflut herbeiführte, von dem noch ein Rest in der Moses-Sage vorliegt. Dieser Rest besteht nämlich in der Schlange, die aus Moses' Stabe wird, und der ägyptischen Blut-Plage, entstanden aus dem massenhaften Blute der getöteten gewaltigen Löwen-Schlange, das ihr mehr als drei Jahre lang entströmt. Und so sind die zwei von Herakles als einem Moses getöteten Tiere seiner zwei ersten „Arbeiten" gewiß entstanden aus der Löwen-Schlange der, vermutlich, ersten Plage, und zunächst aus dem, was sich dafür einmal in unserer Moses-Sage fand. Wenn somit Sigurd-Siegfrieds große erste Tat die Tötung gerade des Drachen ist, so dürfte die Erschlagung des Drachen den Sigurd-Siegfried weiter als einen Herakles und darum auch einen Moses kennzeichnen. Schon hier mag als Bestätigung hinzugefügt werden, daß auch in der Vor-Hamlet-Sage ein Drache getötet wird, dabei einer, der in einer Höhle Schätze von Gold bewacht, und daß der Töter dieses Drachen, der dann in den Besitz der Schätze gelangt, ebenso wie Siegfried-Sigurd der Sohn eines Juda ist, Frotho nämlich, der Sohn des Hading, Frotho, der sich auch sonst als ein Gegenstück zu Sigurd-Siegfried ausweisen wird[1]).

Die lernäische Schlange der Herakles-Sage hütet keine Schätze, wohl aber tut dies eine gleichfalls von Herakles getötete Schlange, die Schlange oder der Drache Ladon, der die goldenen Hesperiden-Äpfel bewacht (o. S. 421 f.). Aber

1) S. u. unter „Vor-Hamlet". Die Frotho-Sage beweist doch wohl, daß der von dem Drachen bewachte Gold-Schatz zu den bodenständigen Motiven der Sigurd-Siegfried-Sage als einer „Moses-Sage" gehört und in keiner Weise, wie man wohl gemeint hat, eine Versinnbildlichung des üppigen Rheinlandes ist. Vgl. dazu VOGT und KOCH, *Geschichte der Deutschen Literatur*[3], I, 14.

wie weit etwa auch zwischen der Schlange Ladon und dem von Sigurd-Siegfried getöteten Drachen eine Verwandtschaft besteht, läßt sich noch nicht ermessen. Doch mache ich auf Folgendes aufmerksam: Die goldenen Hesperiden-Äpfel scheinen dem bei Xisuthros von *Gilgamesch* erlangten Wunderkraute zu entsprechen, das ihm danach von einer Schlange gestohlen wird (o. S. 421 f.), und so geht *Gilgamesch* seiner Hoffnung auf „Leben" verlustig; und die Hesperiden-Äpfel werden an ihren früheren Ort zurückgebracht (o. S. 421 f.), weil deren Raub durch Herakles ein Frevel war[1]). Die von Sigurd-Siegfried erbeuteten Gold-Schätze brachten aber dem Besitzer Verderben und wurden später in den Rhein versenkt, und kamen dann nie wieder ans Tageslicht und in den Besitz von Menschen.

Gleichwohl: Lernäische Schlange und Schlange Ladon sind sagengeschichtlich verschiedene Dinge. Aber zu einem Vergleiche mit dem von Sigurd-Siegfried getöteten Drachen herangezogen werden darf immerhin der das goldene Vließ bewachende Drache von Aea, dessen Jason sich erwehren muß. Denn nach Aea zieht ja dieser als ein „Moses", der gegen die Löwen-Schlange kämpfen soll, als einer, dessen sich sein Auftraggeber entledigen will (o. S. 318 f.). Ebenso wird nun aber Perseus, in dem wir bereits ein Vorbild Sigurd-Siegfrieds erkannten (o. S. 500 ff.), von Polydectes, um ihn loszuwerden, gegen die schlangengelockten Gorgonen geschickt, auch dieser dem Anscheine nach als ein „Moses", der gegen die Löwen-Schlange kämpfen soll; und der Kampf gegen die Gorgonen bezw. gegen die eine von ihnen, die Medusa, ist, wie Siegfrieds Drachen-Kampf, eine erste Heldentat (o. S. 401 f.). Und wie Jason von Pelias nach Aea geschickt wird, wie Perseus von Polydectes gegen die Medusa, so reizt den Sigurd sein Pfleger Regin zum Kampfe gegen den Drachen, so reizt ihn dessen Gegenstück Mimir zu diesem Kampfe, um ihn loszuwerden.[2])

1) Apollodorus, Bibliotheca II, 5, 11,13.

2) *Völsungasaga,* Kap. 13 f.; *Thule,* XXII, S. 219.

Wir wenden deshalb abermals der Perseus-Sage unsere erhöhte Aufmerksamkeit zu; und nicht ohne für uns wichtige Ergebnisse. Denn dem Perseus werden auf seiner Reise zu den Gorgonen von den Nymphen gegeben: Flügelschuhe, ein Beutel und der unsichtbar machende „Helm" (des Hades), d. h. eine Tarnkappe, dazu von Hermes ein Sichelschwert. Zu den Nymphen ist er geführt worden von den drei Graien, Schwestern der Gorgonen, mit nur einem Auge und nur einem Zahn für alle drei, die sie abwechselnd benutzen[1]). Nun gibt es bekanntlich ungezählte Märchen mit den mannigfach abgewandelten Motiven, daß sich etwa drei Riesen um zumeist drei Wunderdinge streiten, von denen das eine etwas wie eine Tarnkappe oder dgl. ist, das zweite z. B. ein Paar Siebenmeilenstiefel, usw., daß der Held den Streit schlichten soll, statt dessen aber durch eine List sich in den Besitz der Wunderdinge bringt und sich mit ihnen auf- und davonmacht[2]). Daß diese Märchen-Motive irgendwie mit der Perseus-Sage zusammengehören, ist schon an und für sich recht naheliegend. In einem nächsten Bande, über die Welt-Märchen, werde ich übrigens den Nachweis dafür zu liefern suchen. Nun aber weiß die deutsche Siegfried-Sage im Nibelungenliede, daß Siegfried den goldenen Schatz nicht etwa erkämpft hat durch Erschlagung des Drachens, sondern so: Er findet, wie er dahinreitet, zwei Könige, die ihn bitten, einen Schatz von Gold und Edelsteinen zwischen ihnen zu teilen, und ihm als Belohnung ein Schwert geben. Es kommt aber zum Streite zwischen den Königen, ihren Helfern, nämlich 12 Riesen, sowie 700 sonstigen Recken, und Siegfried; dieser schlägt sie alle tot, bezwingt danach auch den Zwerg Alberich, einen Diener der zwei Könige, und erbeutet dessen Tarnkappe[3]), und so fällt auch der große Schatz in seine Hände[4]). Derselbe Hagen,

1) Apollodorus, Bibliotheca, II, 4, 2,3 ff.

2) VON LÖWIS OF MENAR, *Finnische Volksmärchen*, Nr. 40; KLARA STROEBE, *Nordische Volksmärchen*, II, Nr. 45; usw. usw.

3) Zu dieser Tarnkappe und der in den oben erwähnten Märchen schon PANZER, *Siegfried*, S. 99. Von der des Perseus spricht er hier aber nicht.

4) Nibelungenlied, Strophe 86 ff.

der den Burgunden in Worms diese Tat Siegfrieds erzählt, erzählt ihnen danach von der Erschlagung des Drachens durch Siegfried als einer Tat, die jedenfalls in keinem engen Zusammenhange mit der Schatz-Gewinnung usw. zu stehen braucht und nach seiner Erzählung auch vor der Schatzgewinnung vollführt sein kann, am ehesten aber doch wohl erst nach ihr anzusetzen ist[1]). Wäre das Letztere, also das Nächstliegende, der Fall, dann hätten wir, da ja in der Perseus-Sage die Tötung der schlangenlockigen Medusa der des Drachens durch Siegfried entsprechen soll (o. S. 506), in den beiden Sagen die gleiche Folge: Gewinnung der Tarnkappe und des Schwertes, Tötung der schlangenlockigen Medusa bezw. des Drachens. Möglich, daß wir diese Parallele noch fortsetzen dürfen: Im Seyfrid-Liede[2]) wird erzählt, wie Seyfrid, = Siegfried, einen Drachen erschlägt, den zu töten er von seinem Meister, einem Schmiede, also || Regin und Mimir (o. S. 506), ausgeschickt ist, um ihn, Seyfrid, zu verderben. Diese Drachen-Tötung muß also der Drachen-Tötung der oben erörterten Sigurd-Siegfried-Sage und damit der Tötung der Medusa durch Perseus entsprechen. Auch diese Drachen-Tötung der Seyfrid-Sage ist nicht mit einer Schatz-Gewinnung als Folge verbunden. In demselben Seyfrid-Liede wird aber danach berichtet, wie Seyfrid die Königstochter Kriemhild (Krimhilt) aus der Gewalt eines anderen Drachen befreit, welcher sie entführt hat. Zu diesem Zwecke muß er zuerst einen Riesen, danach einen Drachen töten, und ihm hilft ein Zwerg, namens Eugel, einer von drei Brüdern, in deren Besitze ein gewaltiger Schatz ist. Diesen nimmt Seyfrid mit, in der Meinung, daß er dem Drachen oder dem Riesen gehöre, versenkt ihn indes dann im Rheine. Mußten wir uns aber nun einmal zwangsläufig mit der Perseus-Sage beschäftigen, so dürfen wir fragen, ob diese Befreiung der Kriemhild an eine Andromeda-Sage anknüpft, die ja der

1) Nibelungenlied, Strophe 100.

2) Herausgegeben von GOLTHER; Übersetzung von RASZMANN *Deutsche Heldensage*, I, S. 342 ff.

Tötung der Medusa, = Seyfrids erstem Drachen-Kampf, folgt, sodaß also diese Kriemhild mit der im Folgenden uns beschäftigenden Gattin Sigurd-Siegfrieds, genannt Gudrun oder Kriemhild, sagengeschichtlich nicht schlechthin genau identisch wäre (s. u. S. 510 f.). Nicht verschwiegen darf aber werden, daß diese Befreiung der Kriemhild aus der Gewalt eines Drachen auch nicht ohne weiteres mit einer Andromeda-Sage identifiziert werden dürfte. Denn der Raub einer Jungfrau durch einen Drachen mit nachfolgender Befreiung gehört eigentlich zu einer *Chumbaba*-Episode[1]), die Andromeda-Sage ist aber ja allem Anscheine nach eine Löwen-Schlangen-Geschichte, sei es nun einer Moses-, sei es einer Jakob-Sage (o. S. 402 ff.). Vgl. u. unter „Wolfdietrich" (S. 531 ff.).

Auf die Bezwingung des Drachen folgt in der Wölsungen-Sage[2]) die Tötung Regins, der Sigurd zum Kampfe gegen den Drachen gereizt hat, in der Thidrek-Sage die des entsprechenden Mimir[3]). Damit mag man vergleichen, daß Perseus, nachdem er von dem ihm von Polydectes aufgetragenen Kampfe glücklich heimgekehrt ist, den Polydectes ums Leben bringt, indem er ihn durch den Anblick des Medusen-Hauptes versteinert[4]).

In der Wölsungen-Sage folgt auf die Tötung Regins die erste Begegnung mit der Brynhild, [die von Sigurd aus dem Schlafe geweckt wird[5]) und] mit der er sich zum ersten Mal verlobt. Es folgt darin ein zweiter Besuch Sigurds bei Brynhild mit neuer gegenseitiger Bindung, darauf seine Heirat mit Gudrun (=Kriemhild) usw.[6]) Dafür in der Thidrek-Sage nur eine Begegnung mit Brynhild, aber ohne eine Verlobung[7]), sodann die Heirat mit Kriemhild usw.[8]). In der Perseus-Sage nichts dem Entsprechendes, ebensowenig zunächst in der Herakles-Sage, zunächst, d. h. alsbald hinter der Tötung der lernäischen Schlange. Aber in dem

1) S. vorläufig Ergänzungs-Heft, S. 92 ff. 2) Kap. 19.
3) *Thule*, XXII, S. 221.
4) Apollodorus, a. a. O., II, 4, 3,6.
5) Jüngere Edda; s. *Thule*, XX, S. 188. 6) Kap. 24 ff.
7) Aber vgl. *Thule*, XXII, S. 266 f.
8) *Thule*, XXII, S. 221 f. — vgl. „*Nergals* Höllenfahrt" — und S. 266 f.

Schlußteil der Herakles-Sage, gerade wieder der Herakles-Sage, treffen wir so deutliche Anklänge an denjenigen Teil der Sigurd-Siegfried-Sage, in den wir jetzt hineingetreten sind, nämlich in deren Schlußteil, oder doch in den, den Schluß umfassenden Teil, daß diese Anklänge allein schon genügen müßten, um eine Verwandtschaft der Sigurd-Siegfried-Sage gerade mit der Herakles-Sage festzustellen. Dieses Stück der Herakles-Sage ist bemerkenswerterweise das Stück, das ursprünglich nicht aus einer Moses-, sondern aus einer Jakob-Sage stammt (o. S. 425 f.). Hier eine bloße Gegenüberstellung, die ohne weiteres einen Zusammenhang der einen mit der anderen Sage erkennen läßt:

Herakles.	**Sigurd.**
Herakles an den Hof des Königs Eurytus, erwirbt sich — durch einen Bogen-Wettkampf — den Anspruch auf dessen Tochter Iole, bekommt sie aber nicht und zieht ohne sie davon. Freundliches Verhältnis von Ioles Bruder Iphitus zu Herakles[1]).	Sigurd an den Hof des Fürsten Heimir, verlobt sich mit dessen (Schwägerin und) Pflegetochter Brynhild und zieht dann ohne sie fort. Freundliches Verhältnis von Brynhilds Pflegebruder Alswid zu Sigurd[2]).
Herakles an den Hof des Oeneus, heiratet dessen Tochter, die streitbare[3]) Deianira[4]).	Sigurd an den Hof des Giuki, heiratet später dessen Tochter Gudrun[5]).

Zur streitbaren Deianira vgl. die streitbare Brynhild und u. S. 514.

Deianira erhält von dem Centauren Nessus ein Gift, das dieser für einen Liebes-Zauber erklärt. Mit diesem Gifte tränkt sie später, nachdem ihr Gatte die Iole erbeutet hat, ein Gewand, das sie ihm gibt, um sich seine größere Liebe zu sichern[6]).	Sigurd erhält von der Mutter der Gudrun einen Vergessenheits-Trank, um ihn die Liebe zur Brynhild vergessen (und ihn für eine Liebe zu Gudrun empfänglich) zu machen[7]).
Herakles erbeutet die Iole im Palaste ihres Vaters, heiratet sie vielleicht nicht[8]).	Sigurd gewinnt ein anderes — drittes — Mal (in seines Schwagers Gunnar Gestalt) die Brynhild, be-

1) Apollodorus, Bibliotheca II, 6,1 f. 2) *Völsungasaga*, Kap. 23 f.
3) Apollodorus, Bibliotheca I, 8,1.
4) Apollodorus, Bibliotheca II, 7, 5,1. 5) *Völsungasaga*, Kap. 26.
6) Apollodorus, a. a. O., II, 7, 6,4 ff.
7) *Völsungasaga*, Kap. 26. 8) Apollodorus, a. a. O., II, 7, 7,5 f.

rührt sie aber nicht. Diese Gewinnung geschieht für Gunnar[1]).

Dazu die Variante: Sigurd gewinnt für Gunnar die Brynhild und nimmt ihr ihr Magdtum[2]).

Eifersucht der Deianira auf die Iole wegen des Mannes der Deianira, Herakles[3]).

Eifersuchts-Streit der Gudrun und der Brynhild wegen des Mannes der Gudrun, Sigurd[4]).

Herakles durch das ihm von Deianira gesandte Gewand unabsichtlich vergiftet; wirft ihren Boten ins Meer; danach ersteigt er lebend den Scheiterhaufen; Deianira stirbt durch Selbstmord[5]).

Sigurd auf Anstiften der Brynhild ermordet[6]); tötet noch seinen Mörder, indem er ihm sein Schwert nachwirft; seine Leiche auf den Scheiterhaufen gebracht; Brynhild sticht sich selbst einen Dolch in den Leib, geht sterbend auf denselben Scheiterhaufen und findet so ihren Tod[7]).

So fraglos in dem Abschluß der Sigurd-Siegfried-Sage der Abschluß einer Herakles-Sage oder einer Sage wie der Herakles-Sage durchblickt, so dürfen wir uns doch wohl noch nicht dabei beruhigen. Es wurde schon o. S. 427 auf den dieser Sage ähnlichen Ausgang der Jason-Sage hingewiesen. Diese Ähnlichkeit mag auf Kontamination zurückzuführen zu sein, braucht es aber nicht. Und, dies zugegeben, wird zu dem eben Gesagten hinzuzufügen sein, daß die Beziehungen der beiden Frauen Brynhild und Gudrun zu Sigurd uns in besonderer Weise an die parallelen von Medea und Creusa oder Glauce zu Jason denken lassen: Nachdem Jason des Drachen in Aea Herr geworden ist und das goldene Vließ erbeutet hat, heiratet er die Medea, die erste Frau, verstößt die Medea, heiratet die Glauce, und Medea führt nun den Tod der Glauce durch ein sie verbrennendes Gewand herbei (o. S. 317 f.). Das ist auch etwas wie Sigurd-Siegfried-Sage. Und gerade die Jason-Sage

1) *Völsungasaga*, Kap. 27.

2) *Thule* XXII, S. 266 ff.

3) Apollodorus II, 7, 7,8.

4) *Völsungasaga*, Kap. 28.

5) Apollodorus II, 7, 7,9 ff.

6) Dazu, daß Sigurd von dem jungen Gutthorm getötet wird, der keine Sigurd schützende Eide geschworen hat, vgl. den Baldur-Mythus.

7) *Völsungasaga*, Kap. 30 f.

ist auch deshalb mit unserer germanischen Sage vergleichbar, weil in unserer Herakles-Sage zwischen Schlangen-Kampf und Zwei-Frauen-Geschichte eine lange Reihe von Abenteuern liegt, in unserer Sigurd-Sage aber nichts von allem (vgl. o. S. 411), und genau so in einer mit Sicherheit zu konstruierenden älteren Form der Jason-Sage (o. S. 316 f.). Kontamination mit einer Jason-Sage? Oder durch Verwandtschaft bedingte Übereinstimmung? Vgl. u. unter „Vor-Hamlet" die dänischen Sagen von Frotho I und von Rolf, von welchen die eine, und vermutlich auch die zweite, eine Moses-Sage ist, und welche beide nähere Berührungen gerade mit der Jason-Sage zeigen, statt etwa gerade mit einer solchen, wie wir sie (als eine übrigens damit näher verwandte Sage) im Schlußteil der Herakles-Sage finden.

In der Herakles-Sage stirbt der Held durch Gift, womit ein Gewand, ohne die Absicht, ihn etwa zu töten, getränkt ist, und diesem Gewande entspricht das der Glauce oder Creusa von Medea geschenkte Gewand (o. S. 511). In der Wölsungen-Sage kehrt dieses Gewand so wenig wieder wie in der Thidrek-Sage. Aber im Nibelungenliede wird erzählt, daß Kriemhild (die ja der Gudrun in den zwei anderen Fassungen der Sigurd-Siegfried-Sage entspricht) von Hagen dazu bewogen wird, auf Siegfrieds Gewand durch ein aufgenähtes Kreuz die Stelle kenntlich zu machen, die seiner Zeit, als Siegfried sich im Blute des von ihm getöteten Drachen badete, nicht davon benetzt ward und so verwundbar blieb. Das geschieht, damit Siegfried von Hagen geschützt werden könne. An dieser Stelle des Körpers wird dann aber Siegfried vom Speere Hagens tödlich getroffen[1]). Auch in einer Siegfried-Sage ist also, wie in der Herakles-Sage, am Tode des Helden sein Gewand schuld[2]). Ja, mehr noch. Herakles stirbt durch das Gift an seinem Gewande, dieses Gift enthält Blut vom Centauren Nessus, und dieses Blut ist durch den Pfeil des Herakles vergiftet, mit dem Nessus

1) Strophe 902 ff. und 980 ff.

2) An die Möglichkeit einer Beziehung zwischen Herakles' und Siegfrieds Todes-Gewand hat, vielleicht als erster von uns beiden, auch ALBERT SCHOTT gedacht.

getötet worden ist. Denn Herakles hat seine Pfeile in die Galle der lernäischen Schlange getaucht[1]). So besteht in der Herakles-Sage eine Verbindung zwischen dem Schlangen-Kampfe und dem Tode des Helden durch sein Gewand, genau so wie zwischen dem entsprechenden Drachen-Kampfe des Siegfried und seinem entsprechenden Tode! Zufall oder nicht? Als ein Moment, das für einen reinen Zufall zu sprechen scheint, könnte man anführen: Das Gift, das Nessus der Deianira gibt, soll nach o. S. 426 als ein vermeintlicher Liebessaft den Liebesäpfeln entsprechen, die Ruben der Lea (und Rahel) bringt. Eben diese sollen aber durch den Liebestrank vertreten sein, den Gudruns Mutter dem Sigurd reicht (o. S. 510). Somit würde unser Vorschlag anscheinend eine doppelte Vertretung der biblischen Liebesäpfel in der Siegfried-Sage bedeuten. Indes vielleicht nur scheinbar. Denn das Gewand Siegfrieds enthält ja kein Gift, somit auch keinen etwaigen Ersatz für die Liebesäpfel, also daß das irgendwie tödliche Gewand für Siegfried sehr wohl als Gegenstück zu dem für Herakles neben dem Liebestrank für Siegfried bestehen könnte. Möglich, daß lediglich in der Herakles-Sage eine verhältnismäßig späte Synthese von tödlichem, und im besonderen durch Gift, bezw. gerade Schlangen-Gift, tödlichem Gewande und Liebes-Saft vollzogen worden ist. Hierzu u. unter „Vor-Hamlet“ die Sage von Frotho I., einem vermutlichen Moses, ebenso wie Herakles und Sigurd-Siegfried einer sind. Denn die Schwester Frothos schenkt ihm, scheinbar, weil sie für dessen Leben fürchtet, ein „Gewand“, das nicht von Eisen durchschnitten werden kann, aber er erstickt durch das Gewicht seiner „Waffen“ und seine Körperhitze. Vermutlich ward auch ihm dasselbe Gewand zum Verderben, das ihn schützen sollte. Dabei ist allerdings nicht zu entscheiden, ob das die ursprünglichste Absicht mit diesem Gewande war, ob es nicht vielmehr ursprünglich als ein Unheils-Gewand gedacht war. Vgl. zu dem Gewande, wohl einem Panzer-Hemde, auch Siegfrieds „Horn-Panzer“ aus Drachen-Blut, der ihn schließlich doch nicht schützt.

---

1). Apollodorus, a. a. O., II, 5, 2,5.

Damit stehen wir am Ende einer Analyse der Sigurd-Siegfried-Sage, wie sie uns bis heute möglich war. Von manchen Dingen haben wir oben geschwiegen, die wir auch noch hätten vorbringen können. So von der denkwürdigen Tatsache, daß die Walküre Brynhild noch in auffallender Weise ihren ursprünglichen Charakter bewahrt hat. Denn sie entspricht ja in der Hauptsache der Deianira, darum der Lea (o. S. 426), und darum der babylonischen *Ischtar*, Göttin des Kampfes (Ergänzungs-Heft, S. 65 u. s. w.)[1]. Und auch ihr Name, „Panzer-Kämpferin", enthält noch eine Hindeutung auf ihren babylonischen Ursprung. Ähnlich vielleicht wie der Name der Hild-Hilde in der nordischen Hild-Sage und der deutschen Hilde-Gudrun-Sage, welche, als Mutter einer Gudrun und darum einer „Dina" (o. S. 470 ff.), auch einer Lea und darum einer *Ischtar* entsprechen müßte. Vgl. o. S. 481 Anm 3.

Mit Schweigen sind wir weiter bei einem Versuch, bis zu den Ursprüngen der Sigurd-Siegfried-Sage vorzudringen, oben an der Gewinnung der Brynhild-Brunhilde durch Sigurd-Siegfried für seinen Schwager vorübergegangen. Aus den Vorlagen und aus verwandten Sagen läßt sie sich nicht erklären. Diese würden verlangen, daß Sigurd Brynhild für sich erwirbt. Aber darin liegt vielleicht gerade der Grund, falls nicht vielleicht nur einer der Gründe, für Sigurd-Siegfrieds und Gunnar-Gunthers gemeinsame Brautfahrt: Sigurd durfte als germanischer Edler nicht wohl zwei Frauen haben. Infolgedessen mußte er die eine von den zwei, welche ihm die Sage zusprach, sofern sie nicht einfach aus ihr gestrichen wurde, an einen anderen abtreten. Die erste Verlobung mit Brynhild als mit seiner zukünftigen Gattin könnte darum ein verhältnismäßig altes Stück sein,

---

1) Hier als ein Nachtrag: Lea bedeutet bekanntlich „Wildkuh", wie nebenbei Rahel „Mutterschaf". Ist es mehr als ein zufälliges Zusammentreffen, daß die babylonische *Ischtar* auch „Wildkuh", *rimtu*, genannt wird (*Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts* Nr. 57 Kol. I, 8)? Für einen vielleicht anzunehmenden kanaanäischen Gottesnamen Lea (aus **Li'atu*) mag man den Namen *Abdili'(a)ti* (= Knecht der *Li'(a)t?*) anführen, den ein König des phoenicischen Arwad zur Zeit Sanheribs führt (Prisma Kol. II, 49).

die Braut-Bezwingung im Dienste Gunnars und für diesen aber eine — neue — Brücke zu einer neuen Einstellung bilden, dabei möglicherweise unter Benutzung bereits anderswo in Sagen oder Märchen vorhandener Motive entstanden sein. Die Märchen, in denen man Vorlagen für Sigurds Brautwerbungs-Hilfe zu finden glaubt[1]), sind keine Vorlagen. Es handelt sich zumal um russische Märchen, um Nr. 20 ff. der *Russischen Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR. Schon die Tatsache, daß diese Märchen, ihrer drei, ganz verschiedenartige Märchen sind, schränkt von vornherein deren Bedeutung für uns ein. Nr. 21 beginnt und schließt mit einem Danae-Perseus-Märchen (o. S. 406 Anm. 3) — mit eingeschobenem Phrixus-Helle-Motiv (o. S. 328)? —; dazwischen hinein ist nahe dem Ende eine Brautwerbung von der Art wie die unsere gestellt. Nr. 22 beginnt mit einem Brüder-Märchen, zunächst ganz anderer Herkunft (o. S. 68 ff.); deren Abschluß ist unsere Brautwerbung; und darin findet man nebenbei wieder Motive aus dem Märchen-Typus vom „Dankbaren Toten" als Helfer, die vielleicht mit unserer Brautwerbung ursprünglich gar nichts zu tun haben[2]). Nr. 20 ist aber wieder ganz anders als die beiden anderen. Es ist somit klar, daß unsere Brautwerbungs-Hilfe nicht in allen drei bodenständig sein kann, vermutlich jedenfalls in zweien von ihnen nicht bodenständig ist. Nun aber wissen wir sonst nichts von deren ursprünglicher Verbindung, sei es mit einem Brüder-Märchen, sei es mit einem Danae-Perseus-Märchen. Folglich ist sie in diesen höchst wahrscheinlich nicht bodenständig. Das dritte Märchen, Nr. 20, ist nun aber seiner Idee nach und im Kern eine Brautwerbungs-Geschichte mit Brautwerbungs-Helfer. Und gerade diese Geschichte weiß von der Tarnkappe, die dem Helden geschenkt wird. Diese Tarnkappe stammt (nach o. S. 507) in der Siegfried-Sage aus einer Vorlage der ganzen Siegfried-Sigurd-Sage, mit der unser Märchen nur über diese hinweg eine Verwandtschaft zeigt, sonst aber in keiner Weise. Somit

1) PANZER, *Sigfrid*, S. 143 ff.

2) Hierzu auch „vorläufig" VON LÖWIS OF MENAR, a. a. O., S. XX f.

bezeugt dieses russische Märchen, daß dessen Kern, und dann natürlich auch die entsprechenden Stücke in den beiden anderen Märchen, einer Sigurd-Siegfried-Sage entstammen. Diese Märchen sind somit für die Frage nach Herkunft und Entwicklung der Sigurd-Siegfried-Sage in der Hauptsache auszuschalten[1]). Ob es andere gibt oder gab, welche dafür in Betracht kommen oder hätten kommen können, indem sie, oder uns unbekannte, vielleicht verlorengegangene, Verwandte von ihnen, wenigstens auf die Ausgestaltung der Brautwerbungs-Episode in der Sigurd-Siegfried-Sage Einfluß gehabt haben, kann ich unmöglich auch noch untersuchen. Es genügt hier vorläufig, was von den drei russischen Märchen zu sagen war. Und, wie auch immer alles liegen mag, jedenfalls ist einmal Brynhild, auch Brynhild, d. h. eine ältere Gestalt von ihr, eine Gattin Sigurd-Siegfrieds gewesen. Vgl. u. unter „Vor-Hamlet“, zu Frotho und Rolf.

Übrigens sind Märchen wie die drei russischen doch nicht ganz ohne Belang für uns. Denn wir haben keinen Grund, gerade eine der uns bekannten Sigurd-Siegfried-Sagen zum Teil als deren Mutter-Sage anzusehen, sodaß diese Märchen möglicherweise alte Züge bewahren könnten, die unseren Sigurd-Siegfried-Sagen verloren gegangen wären. Danach mögen nun andere suchen. Hier ist leider kein Platz dafür.

Was schließlich die ganze Sigurd-Siegfried-Sage bis zum Tode des Helden anlangt, so wird hier noch der Theorie PANZERs in seinem o. S. 515 genannten Buche (S. 17 ff.) gedacht werden müssen, wonach die Sage ohne die Werbungs-Sage letztlich von dem, bezw. einem, „Bärensohn-Märchen“ abzuleiten ist. Gewisse Ähnlichkeiten bestehen ja. Aber ebenso kann es nach unseren obigen Ausführungen keinem Zweifel unterliegen, daß die Sigurd-Siegfried-Sage mit ihrer Vorgeschichte im ganzen Aufbau einer Um-Herakles-Sage entstammt. Soweit also nicht etwa sekundäre Bereicherungen aus Bärensohn-Märchen anzunehmen sind, und soweit überhaupt genetische Verwandtschaft vorliegt, müßten

1) Gegen PANZER, *Sigfrid,* S. 143 ff.

die Berührungen zwischen Bärensohn-Märchen und Sigurd-Siegfried-Sage aus Beziehungen auch zwischen jenen und „Herakles-Sagen“ erklärt werden.

Als das Ergebnis unserer Untersuchungen über die Sigurd-Siegfried-Sage ist zu buchen, daß wir in ihr zu erkennen haben eine Sage von 1. einem vorklassischen Herakles-Moses und Sohne eines Amphitryon-Juda, mit Aussendung zu einem Kampfe gegen die lernäische Schlange (aus dem babylonischen Löwen-Schlangen-Kampfe), vielleicht auch mit einem Kampfe gegen den Drachen Ladon, und mit der Iole-Deianira-Episode; 2. aber eine Sage von einem vorklassischen Perseus-Moses, mit Aussetzungs- und Kasten-Sage, mit Aussendung gegen die Medusa (als Vertreterin ebenfalls der babylonischen Löwen-Schlange), um ihn zu vernichten, mit Graien, mit Nymphen, die dem Perseus u. a. eine Tarnkappe schenken, mit Hermes, der ihm ein Schwert schenkt, mit Tötung der Medusa und vielleicht einer — möglicherweise sekundären — Andromeda-Geschichte.

Nun mußten wir o. S. 424 f. feststellen, daß die Um-Herakles-Sage, und zwar unmittelbar hintereinander, zwei Reihen mit einem Jakob, einem Juda und einem Moses aufweist, dabei mit Perseus und Herakles als einem Moses. Unsere Um-Sigurd-Siegfried-Sage ist andererseits fraglos mit dem Um-Herakles-Sagen-System näher verwandt, zeigt aber diese sekundäre Doppelreihe nicht, indem sie nur einen Jakob, nämlich Wölsung, nur einen Juda, nämlich Sigmund, nur einen Moses, nämlich Sigurd-Siegfried hat, und in ihr Sagen aus beiden Jakob-Juda-Moses-Reihen der Um-Herakles-Sage wiedergefunden werden. So bestätigt die Um-Sigurd-Siegfried-Sage abermals eindrucksvoll die völlige Richtigkeit unserer Analyse der Um-Herakles-Sage, genau so wie die römische Königs-Sage (o. S. 463 f.).

c.

Die Nach-Siegfried-Sage und die Siggeir-Episode.

Mit dem Tode Sigurd-Siegfrieds und dem der Brynhild hört die Parallele, d. h. die direkte Parallele, zwischen der germanischen und der griechischen und israelitischen Sage auf. Die griechische Sage jenseits von Herakles' Himmelfahrt folgt ja, wie wir sahen, ebenso wie die entsprechende römische jenseits von Romulus' Himmelfahrt, noch auf einer weiteren Strecke der israelitischen Sage (o. S. 430 ff. und S. 452 ff.). Aber von dieser israelitischen Sage findet sich in der Sigurd-Sage auch rein gar nichts, ganz anders wie in der parallelen Sage bei Saxo Grammaticus, welche die israelitische Sage noch genau so weit wie die griechische Um-Herakles-Sage und die römische Königs-Sage widerspiegelt, nämlich mindestens bis zum Regierungs-Antritt Salomos. S. dazu u. unter „Hamlet". Aber deshalb fehlt der Sigurd-Sage ja nicht etwa eine Fortsetzung. Nach der Wölsungen-Sage wandert Gudrun nach dem Tode ihres Gatten zum Könige Half. Danach entschließt sie sich widerwillig zu einer neuen Ehe mit Atli, dem Hunnen-Könige. Der aber plant, den Nibelungen-Hort zu gewinnen, der nach Sigurds Tod von Gunnar und Högni im Rhein versenkt ist. Er lädt die beiden Brüder heimtückischerweise zu einem Besuche bei sich ein. Gudrun aber, die sich mit den beiden ausgesöhnt hat, schickt ihnen eine Warnung in Runen, die jedoch nicht deutlich verstanden werden. Sie kommen an den Hof Atlis; es erhebt sich ein Fernkampf. Gudrun will sie retten; aber es ist schon zu spät, und es kommt zum Nahkampfe zwischen den Hunnen und ihren Gästen. Gunnar und Högni werden getötet, weil sie den Ort des Goldes nicht verraten wollen, Gunnar durch den Biß einer Schlange, nachdem er in einen mit Schlangen gefüllten Hof geworfen ist. Gudrun aber nimmt grimme Rache dafür, indem sie Atlis und ihre eigenen zwei Söhne tötet und dem Vater von ihrem Blut zu trinken und von ihrem

Herzen zu essen gibt. Dann tötet sie ihn selbst in seinem Bette, zündet den Palast an, und alle verbrennen darin[1]).

Eine erheblich von dieser nordischen Fassung abweichende Darstellung von der Fahrt ins Hunnen-Land bietet die nordische Thidrek-Sage[2]), und eine dieser nahestehende das deutsche Nibelungenlied. Wir können hier von beidem nur dieses letztere berücksichtigen, müssen uns überhaupt auf dieses und die, oben kurz skizzierte, Darstellung der Wölsungen-Sage beschränken: Etzel, der Hunnen-König, freit um Kriemhild, die südgermanische Gudrun. Erst völlig abgeneigt, seine Werbung anzunehmen, sagt sie schließlich doch zu, nachdem sie von dem Brautwerber, Markgraf Rüdiger, die Gewißheit erlistet hat, daß er ihr mit allen seinen Mannen Rache für den Tod ihres Gatten verschaffen werde. Nach siebenjähriger Ehe mit Etzel bittet sie diesen, ihre Verwandten in Worms an seinen Hof zu laden. Die Einladung wird trotz der Abmahnung Hagens angenommen, jedoch werden 1060 stolze Krieger zum Schutze mitgenommen, dazu 9000 Knechte. Sie kommen an Etzels Hof, werden aber auch dort, von Dietrich von Bern, gewarnt. Etzel heißt sie herzlich willkommen. Nach mehrfachen Versuchen, es zum Kampfe zwischen den Hunnen und ihren Gästen kommen zu lassen, entbrennt schließlich der Kampf. Bald nach dessen Beginn schlägt Hagen dem jungen Sohne Etzels von der Kriemhild den Kopf ab, und im Verlaufe des Kampfes werden ihre beiden Brüder Gernot und Giselher erschlagen. Zuletzt sind von allen Burgunden nur noch Gunther und Hagen am Leben. Sie werden schwer verwundet vor die Königin gebracht und von einander gesondert eingeschlossen. Sie verspricht Hagen das Leben, falls er ihr den Ort des Nibelungen-Hortes verrate; der aber weigert sich dessen, da er geschworen habe, nichts zu verraten, solange noch einer seiner Herren am Leben sei. Da läßt sie ihren Bruder töten und bringt Hagen den Kopf. Aber jetzt weigert der sich erst recht, das Geheimnis zu lüften, und nun schlägt sie ihm mit Sieg-

---

1) *Völsungasaga*, Kap. 32 ff.

2) *Thule*, XXII, S. 383 ff.

frieds Schwert, das er trägt, das Haupt ab. Doch kaum ist das geschehen, da wird sie selbst von Hildebrand mit einem Schwertstreich getötet. Jetzt sind alle Burgunden tot, und von Etzels Familie ist er allein übrig[1]).

So die deutsche Version und in der Hauptsache die nahe verwandte Version der Thidrek-Sage vom Untergange der Nibelungen. Wir müssen es natürlich ganz unerörtert lassen, welcher Darstellung im einzelnen die größere Ursprünglichkeit zuzuerkennen ist. Nicht unerörtert aber darf hier zunächst bleiben etwas, von dem ich nicht weiß, ob es schon ausgesprochen ist: nämlich der unbestreitbare Parallelismus zumal zwischen der Darstellung der Wölsungen-Sage vom Untergange der Nibelungen und der Siggeir-Sage (vgl. o. S. 481)[2]): Hochzeit Siggeirs mit Signy, Tochter Wölsungs, gegen ihre Neigung. Bei dem Festmahle kommt ein Mann — es ist Odin — in die Halle hinein und stößt tief in einen Eichbaum mitten im Saale ein Schwert hinein. Keiner sonst kann es herausziehen, doch gelingt es Sigmund, einem Sohne Wölsungs. In dem heißen Wunsch, das Schwert zu besitzen, bietet Siggeir ihm dafür dessen dreifaches Gewicht in Gold an, aber Sigmund weist sein Anerbieten, wie es Siggeir dünkt, spöttisch, zurück. Am nächsten Tage reist Siggeir Rache brütend heim, nachdem er vorher seinen Schwiegervater Wölsung mit seinen 10 Söhnen zu sich eingeladen hat. Nach der verabredeten Zeit von drei Monaten wird die Reise angetreten. Die Geladenen kommen bei Siggeir an; Signy warnt sie vor ihrem Gatten und fleht sie an, wieder heimzukehren; indes die Geladenen weigern sich dessen. Am nächsten Morgen entbrennt ein Kampf, in dem Wölsung getötet wird und alle seine Söhne gefangen genommen, in den Wald hinausgebracht und in einen Stock gesetzt werden, wo sie alle, bis auf einen, Sigmund, von einem Tier, einer *ylgr,* getötet (und

1) Nibelungenlied, Strophe 1143 ff.

2) Daß das Motiv der Einladung als beiden Episoden gemeinsam auffällt, finde ich schon bei HERRMANN, *Saxo Grammaticus,* II, S. 164 f. hervorgehoben.

gefressen) werden. Hierauf läßt Signy, geleitet von dem Verlangen nach Rache für ihren Vater (und ihre Brüder), zwei Söhne von ihr selbst und Siggeir von Sigmund töten. Und später zieht dieser, der Bruder Signys und ihrer getöteten neun Brüder, gegen Siggeir, und mit Signys Unterstützung gelingt es, an ihm Rache zu nehmen: sie legen Feuer an die große Halle Siggeirs, und er und sein ganzes Hofgesinde verbrennen darin, zugleich mit ihnen nach eigenem Willen Signy[1]).

Hierzu die nachfolgende Paralleltabelle:

Siggeir-Episode.	**Atli-Episode.**
Signy heiratet gegen ihre Neigung Siggeir.	Gudrun heiratet gegen ihre Neigung Atli.
Siggeir trachtet nach dem Besitze von Sigmunds Schwert.	Atli trachtet nach dem Besitze des Nibelungen-Schatzes.
Siggeir lädt (auch darum?) heimtückischerweise Wölsung und dessen Söhne, die Brüder seiner Gattin, an seinen Hof.	Atli lädt darum heimtückischerweise die Brüder seiner Gattin an seinen Hof.
Die Geladenen kommen bei Siggeir an.	Die Geladenen kommen bei Atli an.
Vergebliche Warnung. Kampf.	Vergebliche Warnung. Kampf.
Wölsung getötet, seine Söhne in einen Stock in einem Walde gelegt, alle bis auf einen von einer *ylgr* getötet (und gefressen).	Högni getötet; Gunnar gefangen, in einen Hof mit Schlangen gesetzt und von einer Schlange getötet.
Signy, geleitet vom Verlangen nach Rache für ihren Vater, heißt Sigmund zwei Knaben von ihr und Siggeir töten. +: Signy heißt Sigmund zwei weitere Knaben von ihr und Siggeir töten, und Sinfjötli tötet sie.	Gudrun tötet, sich dafür rächend, zwei Knaben von ihr und Atli.
Siggeirs Palast angezündet und alle, auch Siggeir, verbrennen darin (Signy mit ihm nach eigenem Willen).	Gudrun tötet Atli in seinem Bette, zündet den Palast an, und alle verbrennen darin (außer Gudrun).

Der Parallellauf zwischen Siggeir-Episode und Nibelungen-Untergang liegt zutage, und daß hier eine Verwandt-

---

1) *Völsungasaga*, Kap. 3 ff.

schaft besteht, wird niemand leugnen können. Und da die Siggeir-Episode als Ganzes ein integrierender Teil der Um-Siegfried-Sage, als Ganzes ein alter Teil von ihr ist, andererseits aber diese alte Um-Siegfried-Sage mit dem Tode Sigurds und der Brynhild jäh abbricht und der Untergang der Nibelungen in keiner Weise deren alte Fortsetzung ist, so liegt der Schluß nahe, daß dieser Untergang der Nibelungen einfach ein Abklatsch der Siggeir-Episode mit dem Untergange der Wölsungen sei. Nun wird aber, und gewiß mit Recht, angenommen, daß der Ausgang der Sigurd-Siegfried-Sage auch historische Tatsachen berücksichtigt, die Vernichtung der Burgunden nämlich mit ihrem Könige Gunther durch die Hunnen, und daß der Hunnen-König neben seinem Weibe namens Hildiko, also einer Germanin, in seinem Blute schwimmend gefunden worden sei. Ein Blutsturz hatte seinen Tod herbeigeführt[1]). Diese geschichtlichen Begebenheiten sollen mit der Sigurd-Sage verknüpft worden sei. In der Heirat Atli-Etzels mit Gudrun-Kriemhild, der Tötung Gunnars und seiner Begleiter im Hunnen-Lande und dem gewaltsamen Tode Atlis wären somit Widerspiegelungen geschichtlicher Dinge zu sehen, und diese Dinge wären deshalb nicht einfach aus einer Nachahmung der Siggeir-Sage zu erklären. Das wäre aber auch alles. Für sämtliches Übrige vom Nibelungen-Untergang wären wir durch keine uns bekannten anderen Tatsachen gezwungen, etwa von vornherein Unabhängigkeit von der Siggeir-Sage anzuerkennen, und somit für eine Untersuchung über deren Verhältnis zu diesem Übrigen allein auf die Geschichten selbst angewiesen.

Nun gehört zur Siggeir-Sage als bodenständig, daß Signy ihren Gatten ohne Neigung zu ihm heiratet, gehört ferner ein Tod ihrer Brüder, aber ursprünglich nicht durch eine *ylgr*, sondern im Kampf gegen Siggeir (o. S. 409 f. und 484), gehört aber die *ylgr* selbst, gehört die Rache (für den Tod der Brüder). Dies wiederholt sich in der Fortsetzung der

---

1) VOGT und KOCH, *Geschichte der Deutschen Literatur*³, I, S. 15.

Sigurd-Siegfried-Sage mit analoger Pragmatik, steht dazu hier in keiner Verbindung mit einer etwaigen als geschichtlich bezeugten Tatsache. Folglich darf man die Parallelen zu den genannten Stücken der Siggeir-Episode mit deren Pragmatik wenigstens in der Hauptsache aus dieser ableiten. Andere Stücke der Siggeir-Episode, zu denen der Untergang der Nibelungen Parallelen bietet, lassen sich nicht als ein ursprünglicher Bestand der Siggeir-Episode erweisen, weder aus der Vorlage, sei es der griechischen, sei es weiter der israelitischen, noch etwa aus Parallelsagen, so der Gram-Sage in der Vor-Hamlet-Sage[1]). Solche Stücke sind: das Verlangen Siggeirs nach dem Besitze des Schwertes und der in Verbindung damit erregte Rachedurst Siggeirs, die verräterische Einladung, der Besuch, die Tötung der zwei Knaben auf Veranlassung der eigenen Mutter. Und für diese Gemeinsamkeiten käme ja bei flüchtiger Erwägung die Möglichkeit einer Entlehnung auf Seiten der Siggeir-Episode aus der Hunnen-Fahrt usw. in Betracht. Aber man bedenke, zu welcher Schlußfolgerung eine derartige Annahme führen müßte, zur Annahme nämlich 1. einer Entlehnung aus der Siggeir-Episode in die Hunnen-Fahrt, 2. einer aus der Hunnen-Fahrt in die Siggeir-Episode, und dabei 3. einer Angleichung der beiden ursprünglich ganz unverwandten Geschichten an einander zu jetzt gleichlaufenden Geschichten. Dieser Vorgang wäre doch wohl so ungewöhnlich und verwickelt, daß man unbedingt eine Annahme vorziehen wird, daß die Hunnen-Fahrt zwar an historische Vorgänge anknüpft, aber in ihrem ganzen Aufbau nach der, bezw. einer, Siggeir-Episode, vielleicht einer uns unbekannten Vor- und Neben-Form davon, gemacht ist.

Wie sich diese Entlehnung im einzelnen abgespielt hat, wie weit die zweite Episode von unserer Form der ersten abhängig ist, wie weit sich etwa in der zweiten eine ältere oder eine Neben-Form unserer Siggeir-Episode erhalten hat, das zu untersuchen, dazu kann hier kein Raum

1) Dazu u. unter „Vor-Hamlet“.

sein. Nur auf eines muß ich hier aufmerksam machen: Von Signys und Siggeirs Knaben werden zweimal zwei getötet, von Gudruns und Atlis nur einmal zwei. Und zwischen den zwei Tötungen in der ersten Episode ereignet sich die Sigmund-Signy-Episode und verschiedenes Andere, das zum alten Bestande der Sage gehört; und genau all dies fehlt in der zweiten Episode! Also sind in Verbindung mit einander 1. die zweimaligen Tötungen der ersten Episode in der zweiten zu einer einmaligen zusammengelegt, und ist 2. alles zwischen ihnen Liegende gestrichen worden.

Welchem Umstande oder welchen Umständen die Siggeir-Episode ihre Ausnutzung für eine Fortführung der Nibelungen-Sage verdankt, wäre nicht schwer wenigstens zu vermuten: daß sie nämlich von einer Heirat und dabei Heirat wider Willen und dem Untergange eines Vaters und einer Brüder-Schar berichtet. Erzählte doch die Geschichte von Attilas Heirat mit einer Germanin, einer unfreiwilligen oder einer freiwilligen, welche die Überlieferung aber gewiß gar zu leicht zu einer unfreiwilligen machen konnte; und erzählt doch die Geschichte weiter vom Untergange des Burgunden-Geschlechtes. Diese Erwägungen beruhen auf der Wölsungen-Sage. In der Thidrek-Sage und dem Nibelungenliede tritt eine Verwandtschaft mit der Siggeir-Episode weit weniger zutage, und deshalb scheint mir deren Darstellung klärlich eine Weiterentwicklung zu bezeugen. Im besonderen scheint die Siggeir-Episode dafür zu haften, daß auch in der Beziehung die Wölsungen-Sage das Ältere bietet, als es der nach dem Nibelungen-Golde gierende Atli ist, welcher das Verderben der Nibelungen plant, und nicht die nach Rache dürstende Gudrun. Was nebenbei ja aufs beste zu der Annahme paßt, daß die Hunnen-Fahrt eine Vernichtung der Burgunden durch Attila als geschichtliche Grundlage hat.

Aus dem Obigen ergibt sich, daß wir die Siggeir-Episode in der nordischen Sage an drei Stellen haben,

nämlich 1. an ihrer ursprünglichen Stelle, 2. in der Hunnen-Fahrt der Burgunden mit Zugehörigem, und 3. in der Hagbarth-Sygne-Sage (o. S. 490 ff.)!

Anhang.

Die altnordische und die babylonische, die israelitische und die griechische Urgeschichte.

Babylonische, israelitische und griechische Urgeschichte[1]).

Im Anfang weder droben der Himmel noch drunten etwas, kein *giparu*-Baum, keine Rohrwiese[2]). Dazu 1 Mos. 2,4 f.: Als Jahve Erde und Himmel machte, gab es noch keinen Strauch auf der Erde und sproßte noch kein Kraut des Feldes auf.

Damals waren aber vorhanden, als Vater und Mutter aller später entstandenen Götter, *Apsu,* das Süßwasser-Meer, später über dem Himmel und auf und unter der Erde, und *Tiamat,* das Salzwasser-Meer, später auf der Erde. Dazu in der israelitischen Überlieferung: Im Anfang Himmel und Wasser, mit der Erde darin; und in der griechischen Überlieferung: Im Anfang Okeanos (das Süßwasser-Meer ringsum die Erde) und seine Gattin Tethys.

Altnordische Urgeschichte.

Im Anfang nicht Erde noch Ober-Himmel, Gras nirgends[3]).

Es entsteht der Riese Ymir, ein Reifriese, und neben ihm die Kuh Audumla[4]). — Zu dem „Wasser überall“ in der babylonischen Überlieferung vgl. die große Flut vor der Weltbildung nach der nordischen Überlieferung, die große Flut, die auch der babylonischen Sintflut entspricht. S. dazu u. S. 526 f.

---

1) S. hierzu o. S. 323 ff. und S. 390.

2) Hierzu und zum Folgenden o. S. 323 Anm. 6.

3) *Gylfaginning*, Kap. 4, in der jüngeren Edda. S. die Übersetzung bei Gering, *Edda*, S. 300.

4) *Gylfaginning*, Kap. 5 f.; Gering, S. 301 f.

Von *Apsu* und *Tiamat* stammen ab die drei großen Götter *Anu*, *Enlil* und *Ea* (*A-u*). Dazu im griechischen Götter-System: Zeus, Poseidon und Pluton.

Von dem Paar Ymir und Audumla stammen ab die drei Götter Odin, Wili und We[1]).

Später wird nach der babylonischen Überlieferung von dem Gotte *Ea* der Gott *Marduk* geschaffen.

Der Gott *Ea* tötet *Apsu*, und der Gott *Marduk* tötet die Tiamat und besiegt ihren Geliebten *Qingu* mit den 11 anderen Helfern oder den 11 Helfer-Klassen. Daraus im griechischen Mythus: Kronos gegen seinen Vater Uranos und schneidet ihm die Geschlechtsteile ab, und Zeus, des Kronos Sohn, besiegt den Kronos und die übrigen Titanen.

Die Götter Odin, Wili und We töten den Riesen Ymir[2]).

Aus dem Blute der *Tiamat* entsteht das Meer; ihr Gatte *Apsu* ist, wie schon gesagt, identisch auch mit dem Süßwasser unter und auf der Erde.

Aus dem Blute Ymirs entstehen das Meer und die anderen Wasser der Erde[3]).

Aus dem Leibe der *Tiamat* werden Himmel und Erde gebildet.

Aus dem Leibe Ymirs werden Himmel und Erde gebildet[4]).

Der erste Mensch (das erste Menschen-Paar) von einem Gotte gebildet. Dazu im israelitischen Mythus: Jahve bildet das erste Menschen-Paar; und im griechischen: Prometheus erschafft die Menschen.

Die Götter Odin, Wili und We bilden das erste Menschen-Paar[5]).

Sintflut, Rettung des Sintflut-Helden Xisuthros mit seiner Familie und den Meistern in seinem Schiffe. Daraus in der israelitischen Überlieferung: Sintflut, Rettung Noahs,

Eine große Flut (aber vor der Weltbildung), Rettung eines Reifriesen mit seinen Angehörigen in einem Boot[6]).

---

1) *Gylfaginning*, Kap. 6; GERING, S. 302.
2) *Gylfaginning*, Kap. 7; GERING, S. 302.
3) *Gylfaginning*, Kap. 8; GERING, S. 303.
4) *Gylfaginning*, Kap. 8; GERING, S. 303.
5) *Gylfaginning*, Kap. 9; GERING, S. 304.
6) *Gylfaginning*, Kap. 7; GERING, S. 302.

seines Weibes, seiner Söhne und Schwiegertöchter in seinem Schiff; und in der griechischen: Flut (Sintflut), Rettung des einen Paars, des Deukalion und der Pyrrha, in einem Kasten.

Lieferten wir in dem Kapitel über die Um-Sigurd-Siegfried-Sage den Nachweis, daß in dieser die, jedenfalls beinahe restlos aus Babylonien stammende, israelitische Überlieferung von Kain und Abel bis Moses und die griechische von Telchin, Thelxion und Apis bis Herakles vertreten sind, so zeigt dieser Anhang, daß auch die babylonische Geschichte der Welt bis zur Erschaffung der Menschheit in der nordischen Sage weiterlebt. Es läßt sich noch nicht mit Sicherheit sagen, daß auch diese nordische Sage ihren Weg über Israel und Griechenland zu den Germanen gefunden hat. Da aber die griechische Urgeschichte aus Babylonien stammt (o. S. 323 ff. und S. 390), so ist es mehr als bloß möglich, daß die nordische Urgeschichte in der Tat über Griechenland und Israel aus Babylonien gekommen ist.

III.

Die Wolfdietrich-, die Sigurd-Siegfried- und die Perseus-Sage.

[1]) Der König Hugdietrich (Hugo Dietrich) in Konstantinopel ist außer Landes im Kriege. Währenddem setzt seiner Gattin ein Ratgeber des Königs, Herzog Saben, mit Liebesanträgen zu, aber sie weist ihn zurück. Als sie nun einen Sohn, ihren dritten, geboren hat, überzeugt der Herzog den heimgekehrten König, daß der Teufel dessen Vater sei; und nun erhält des Königs treuer Vasall, Herzog Berchtung, den Befehl, das Kind zu töten. Er vermag das aber nicht über sich und legt es an den Rand eines Quellwassers, damit es so ohne sein Zutun ums Leben komme, indem es hinabfalle. Das geschieht aber nicht, und Wölfe, die dann herbeikommen, vergreifen sich nicht an dem Knaben. Da nimmt der Herzog Berchtung das Kind wieder an sich und übergibt es einem Wildhüter zur Auferziehung. Nun erregt Herzog Saben den König gegen den andern Ratgeber wegen der Tötung des Knaben, und so kommt es ans Licht, daß er noch lebt. Saben wird des Landes verwiesen, der Knabe aber, Wolfdietrich genannt, nun bei Berchtung mit dessen sechzehn Söhnen zusammen auferzogen. Danach stirbt Hugdietrich. Saben wird am Königshofe wieder zu Gnaden angenommen, Berchtung aber vom Hofe verdrängt, danach die Königin vertrieben, die nun bei Berchtung Aufnahme findet. Der Vater Wolfdietrichs hatte seiner Zeit versprochen

1) Die Wolfdietrich-Sage ist in drei größeren Epen und Bruch-Stücken von einem vierten erhalten. Alle Texte bearbeitet von AMELUNG und JÄNICKE, in Teil III und IV des *Deutschen Heldenbuchs*. Das Folgende nach Epos A und B, zunächst nach Epos A.

und es beschworen, daß er ihm keinen Anteil an seinem Reiche hinterlassen werde. Nun zieht dieser mit Berchtung aus, um ihn sich von seinen zwei Brüdern zu fordern. Aber diese verweigern ihm den Anteil. Es folgt ein verlustreicher Kampf, und Berchtung muß mit Wolfdietrich in seine, Berchtungs, Burg fliehen. Diese wird dann von den zwei Königen belagert; ihre Verteidiger sind, nachdem 6 von den 16 Söhnen Berchtungs vorher gefallen sind, mit Berchtung und Wolfdietrich zusammen, ihrer im ganzen 12. Nach langer Belagerung zieht Wolfdietrich aus, um sich bei König Ortnit von der Lombardei Hilfe zu holen. Auf dem Wege dahin trifft er ein Meerweib, die sich ihm als Königin aller Wassergeister zu erkennen gibt und ihn bittet, bei ihr zu bleiben und ihr Reich mit ihr zu teilen. Aber er lehnt es ab, und nun weist sie ihm den Weg nach der Lombardei. Hier „bricht das ursprüngliche Gedicht ab; die Fortsetzung und der Schluß stimmen mit der B-Version“[1]).

Nach einem zweiten Wolfdietrich-Epos (B) wird Wolfdietrich nach dem unglücklichen Ausgange des Kampfes mit seinen Brüdern durch Zauber von Berchtung und seinen 10 am Leben gebliebenen Söhnen getrennt. Diese bieten Wolfdietrichs Brüdern mit einem Vorbehalte ihre Dienste an, werden jedoch in Ketten gelegt. Wolfdietrich aber, der von einem Waldweib Sigeminne entführt ist, bleibt bei dieser wohnen, die nun entzaubert ist und sich in eine schöne Jungfrau verwandelt hat. Dazwischen zieht er aus und besiegt Ornit im Turnier, schließt dann Freundschaft mit ihm. Danach stirbt Sigeminne. Später, nachdem er eine Reihe von Abenteuern bestanden, hört er, daß Ornit von einem Drachen getötet sei und seine Witwe von Freiern bedrängt werde, zieht gegen den Drachen mit seiner Brut aus und tötet schließlich nach furchtbarem Kampfe alle Drachen. Danach übermannt ihn der Schlaf, und er schläft drei Tage lang. Liebgart, die Witwe des Königs Ortnit, hatte nur dem ihre Hand geben sollen, der den Drachen erschlüge. Nun rühmt sich ein Graf Wildung der Tat und zeigt zum Zeugnis dafür die

1) Jiriczek, *Die deutsche Heldensage*, S. 168 Anm. 1.

von ihm abgeschnittenen Köpfe der Drachen vor, und jetzt soll die Witwe des damals vom Drachen getöteten Königs ihn heiraten. Da kommt noch rechtzeitig der mittlerweile erwachte Wolfdietrich, zeigt als Beweis dafür, daß er die Drachen getötet hat, deren von ihm nach der Tötung herausgeschnittene Zungen vor und heiratet nunmehr die Königin. Graf Wildung aber wird gefangengenommen und getötet. Danach eilt Wolfdietrich heim, rettet Berchtungs zehn Söhne, die sich unterdessen haben ergeben müssen und in Ketten gelegt sind — Berchtung selbst ist längst gestorben —, verleiht den zehn Brüdern sein Land, kehrt in das Land seiner Gattin zurück und herrscht in deren Reich.

Man erkennt alsbald die Parallele zwischen dem Anfange unserer Erzählung und der von Sisibe in der Sigurd-Siegfried-Sage (o. S. 496 ff.). Wir werden somit auch in dieser neuen Geschichte finden dürfen zunächst 1. eine Potiphar-Geschichte und 2. eine Moses-Perseus-Aussetzungs-Geschichte. Diese letzte entbehrt hier des Kasten-Motivs. Aber die Auferziehung bei dem Wildhüter gehört jedenfalls zu einer solchen Aussetzungs-Geschichte, ja möglicherweise auch das Motiv, daß der Knabe an den Rand des Wassers hingelegt wird, aber doch nicht ums Leben kommt. Wenn aber derjenige ihn dorthin legt, dem in der Sisibe-Geschichte der eine Ratgeber als Vertreter Rubens in der Joseph-Brunnen-Geschichte zu entsprechen scheint (o. S. 497), so wird man folgern dürfen, daß das Quellwasser (der brunne) wenigstens zugleich den Brunnen vertritt, in den Joseph geworfen ward, aus dem er aber wieder herauskam, ohne darin seinen Tod zu finden; also daß auch in der Wolfdietrich-Sage 3. die Joseph-Brunnen-Geschichte vertreten wäre. Dazu könnte man auch rechnen die Wölfe, die dem Kinde am Rande des Wassers nichts zuleide tun, falls man darin einen Widerhall finden dürfte von dem Wolf, den die Söhne Jakobs für eine Tötung Josephs erfinden. All dergleichen ließe sich schließlich auf unsere biblische Sage zurückführen, falls nicht die verwandte Sisibe-Sage es verböte, eine Geschichte, die durch den Zusammenhang, in den sie hineingestellt ist, zeigt, daß sie

einer Vor- oder Neben-Joseph-Moses-Sage entstammt. Folglich gilt das Gleiche von der entsprechenden Wolfdietrich-Sage. Und darum könnte schießlich auch noch etwas Weiteres von ihr auf eine — vorbiblische — Joseph-Sage zurückgehen: Der Vater Wolfdietrichs hat diesem zugunsten zweier Brüder das Miterbe-Recht absprechen müssen. Diese schließen ihn von der Erbfolge aus. Er aber zieht heran, um sich seinen Anteil zu erkämpfen, und schließlich gelingt es ihm auch. Eine Analogie hierzu findet sich in einer Episode der *Ramajana*-Sage und in einem indischen Märchen (o. S. 95 f.), und beide Parallelen mußten wir gerade auf eine Joseph-Sage in vor- bzw. nebenbiblischer Gestalt zurückführen. Und in diesen zwei Geschichten hat ebenso wie in der Wolfdietrich-Sage der Vater durch ein Versprechen den „Joseph" um seine Rechte gebracht. Aber freilich liegt dem Brüder-Streit um die Herrschaft in der Wolfdietrich-Sage auch Historisches zu Grunde[1]). Vgl. u. S. 532 und 533.

Ferner haben wir o. S. 506 ff. festgestellt, daß die Sigurd-Siegfried-Sage auch über die Aussetzungs-Sage hinaus weiter der Perseus-Sage, noch in ihrer uns erhaltenen Gestalt erkennbar, parallel läuft, nämlich in ihrer Drachen-Episode, und daß es darum immerhin möglich erscheint, daß die Errettung der Kriemhild von dem Drachen, wie sie das Seyfrid-Lied erzählt, für eine „Andromeda-Sage" eingetreten ist. Nun aber ist die Befreiung des Landes von dem Drachen durch Wolfdietrich irgendwie eine Andromeda-Sage. Das lehren die mit ihr verwandten zahllosen ähnlichen Märchen von der Königstochter, die etwa einem vielköpfigen Drachen vorgesetzt ist und von dem Helden befreit wird; worauf dann ein anderer als der Held behauptet, den Drachen getötet zu haben, dies scheinbar durch die abgeschnittenen Drachen-Köpfe beweist und deshalb die Königstochter für sich beansprucht und bekommt; und nun der Held durch die von ihm abgeschnittenen Drachen-Zungen beweist, daß er der Retter ist, und die Königstochter heiratet, der Nebenbuhler

1) Jiriczek, *Die deutsche Heldensage*, S. 172 ff.

aber beseitigt wird (o. S. 402 Anm.). Daß Perseus ähnlich wie Wolfdietrich nach der Tötung des Ungeheuers und Erringung der Frau in die Heimat zurückeilt und dann, nachdem sein Großvater — unbeabsichtigt — durch ihn seinen Tod gefunden hat, dessen Herrschaft erbt[1]), mag als eine weitere, ob auch an sich sehr wenig bedeutsame Parallele verzeichnet werden.

Nun aber fehlt dem Epos B die der Sisibe-Geschichte verwandte Geschichte, in der wir noch Trümmer einer Aussetzungs-Geschichte erkennen durften, welche die Sisibe-Geschichte ja noch deutlich zeigt; dafür hat aber diese Version eine völlig klare Perseus-Sage von der Vorgeschichte Wolfdietrichs: Hugdietrich trachtet nach dem Besitze der schönen Hildburg von Salneck (Saloniki), welche der Vater, der sie nicht weggeben will, in einem Turm eingesperrt hält. Hugdietrich verkleidet sich nun als Mädchen, erhält Zutritt zu der Königstochter, wird deren Gespielin, und die Königstochter genest eines Knaben. Das ist eine deutliche Parallele zu Perseus' Vorgeschichte: Der Vater der Danae sperrt seine Tochter in ein unterirdisches Gemach ein. Aber Zeus dringt in Gestalt von Gold darin ein und schwängert sie, und sie gebiert den Perseus[1]). Vergleiche zur Wolfdietrich-Perseus-Sage auch Märchen wie Nr. 4 der *Irischen Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI[2]). Daß diese Wolfdietrich-Geschichte und die Wolfdietrich-Drachen-Geschichte sich gegenseitig als Perseus-Sagen bestätigen, versteht sich von selbst. Damit ist aber ein sehr wesentlicher Teil der Wolfdietrich-Sage eine „Perseus-Sage", freilich eine, von der ich noch nicht sicher sagen könnte, ob sie eine Schwester- oder eine Tochter-Sage unserer klassischen Perseus-Sage ist. Aber, ob auch vielleicht nur letzteres, so wäre doch schon das für die Wolfdietrich-Sage wichtig genug. Wenn nun aber die der Sisibe-Sage verwandte Wolfdietrich-Geschichte auch eine „Perseus-Sage" erkennen läßt, die Sisibe-Sage aber sich als ein integrierender bodenständiger

1) Apollodorus, a. a. O., II, 4,4.

2) Zu dem Turm und sonstigem vgl. außer diesem Märchen u. a. auch die Vorgeschichte des *Gilgamos* (= *Gilgamesch*) nach Aelian, De natura animalium, XII, 21.

Teil in die Sigurd-Siegfried-Sage als eine Perseus-Moses-Sage einfügt, dann stehen die Dinge doch anders. Dann liegt es nahe, einen genetischen Zusammenhang zwischen den zwei Perseus-Sagen im Epos A und Epos B anzunehmen und somit zum mindesten zu vermuten, daß ein Kern der Wolfdietrich-Perseus-Sage im Epos — von der Vorgeschichte und der Drachen-Tötung — unabhängig von unserer klassischen Perseus-Sage ist.

Für die Sigurd-Siegfried-Sage aber hätte das den Wert einer — ob auch nicht nötigen — Bestätigung für die Richtigkeit unserer Analyse der Sisibe-Geschichte und weiter der Sigurd-Siegfried-Sage überhaupt. Und für die Seyfrid-Sage könnte dann die Wolfdietrich-Sage bezeugen, daß die Befreiung irgend eines Mädchens von dem Drachen durch Seyfrid wirklich zum ursprünglichen Bestande der Sage gehört, als ein bodenständiges Stück einer Perseus-Moses-Sage.

Mitten in der oben besprochenen „Perseus-Sage" steht das Stück von der Belagerung, Hungersnot in der belagerten Burg, Gefangennahme der Belagerten und schließlichen Befreiung, ein Stück, für das ich auf keine Weise eine Zugehörigkeit sei es zu der ganzen übrigen Sage, sei es zu einem Teil davon nachweisen kann. Es ist ihm weder mit Hilfe israelitischer noch auch mit griechischer Sage beizukommen. Möglich, daß hier eine bereits vorhandene andere Sage benutzt ward, die vielleicht anderen nicht unbekannt ist; möglich aber auch — soweit ich sehe —, daß das Stück in der Hauptsache als eine freie Erfindung zu gelten hat, angeknüpft an das geschichtliche Motiv des Brüder-Streites um des Vaters Erbe (o. S. 531). Wenn indes Wolfdietrich am Schlusse seiner Sage das Reich seines Vaters und Land seiner Mutter gewinnt, aber an andere vergibt, Perseus andererseits schließlich das Reich seines Großvaters und Land seiner Mutter gewinnt und an einen anderen vergibt, dann weiß ich nicht, ob nicht Wolfdietrichs Kampf um die Herrschaft letztlich auch in einer Perseus-Sage wurzelt.

IV.

Die Hamlet- und die Vor-Hamlet-Sage.

a.

Die Horwendill-Fengo-Hamlet-Sage und die Cresphontes-Polyphontes-Aepytus-, die Aruns Tarquinius I-Tarquinius Superbus-Brutus- sowie die Urias-David(II)-Salomo-Sage.

Shakespeares Hamlet liegt bekanntlich eine Sage zugrunde, die der Däne Saxo Grammaticus in folgender Form lateinisch überliefert hat[1]): Die Brüder Horwendill und Fengo sind von König Rorik zu Verwaltern von Jütland bestellt, und dem Horwendill ist von ihm seine Tochter Geruth gegeben worden. Fengo, neidisch auf das Glück seines Bruders, tötet diesen und heiratet dessen Gattin Geruth. In Gefahr, auch beseitigt zu werden, stellt sich Horwendills und der Geruth kluger Sohn Amlethus, d. i. Hamlet, blödsinnig. Wie, geht uns hier nichts an. Er wird zwar von manchen Leuten mit Mißtrauen betrachtet, aber es gelingt nicht, ihn aus seiner Rolle fallen zu lassen und der Verstellung zu überführen; so auch nicht, als man ihm eine Pflegeschwester zuführt, mit der er, vorher von einem Milchbruder vor einer Überlistung gewarnt, sich einläßt. Schließlich wird er aber als gefährlich und als ein zu fürchtender Rächer verdächtig, nachdem er vorher heimlich mit seiner Mutter zusammen-

1) Text in HOLDERs Ausgabe von SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum,* S. 85 ff.; Übersetzung bei PAUL HERRMANN, *Erläuterungen zu . . . Saxo Grammaticus* I, S. 110 ff.

gekommen ist und ihr den durch ihre Heirat begangenen schweren Frevel mit hartem Tadel vorgehalten hat. Er wird deshalb mit zwei Begleitern zu dem Könige von Britannien geschickt, die diesem einen Brief in Runen auf Holz übergeben sollen, in welchen der König um die Tötung Hamlets ersucht wird. Dieser entdeckt unterwegs den Brief, schabt die Schrift ab und setzt dafür die Bitte ein, die beiden Begleiter zu töten, dem Hamlet aber seine Tochter zu geben. Der König von Britannien erfüllt dann beide Wünsche. Über die Tötung der beiden Begleiter stellt sich nun aber Hamlet so entrüstet, daß der König ihm eine Buße in Gold auszahlt. Dies schmilzt dann Hamlet und gießt es heimlich in zwei ausgehöhlte Gold-Stäbe. Nach einem Jahre kehrt er in die Heimat zurück, in der man ihn längst tot glaubt, und findet dort, einer Verabredung mit seiner Mutter gemäß, im Palaste seines Stiefvaters eine Totenfeier für ihn und ein Gastmahl vor. Er macht alle Gäste trunken, begräbt sie unter einem vorher angebrachten, jetzt von ihm herabgelassenen Vorhang, zündet den Palast an, läßt alle Gäste verbrennen und stößt seinen Stiefvater, den er aus dem Schlafe geweckt hat, in seinem Schlafgemache nieder, und er wird nun König an seiner Statt.

Die Fortsetzung dieser Hamlet-Sage geht uns hier nichts an. Darüber nachher.

Die oben erzählte Hauptgeschichte von Hamlet, die mit der Tötung seines Stiefvaters abschließt, hat natürlich oder hätte bereits andere Gelehrte an allerlei andere Sagen erinnern müssen[1]), nämlich an größere oder kleinere Stücke: 1. der David-Sage[2]), 2. der Bellerophontes-Sage, 3. der Agamemnon-Sage[2]), 4. der Brutus-Sage, 5. der Kei-Chosro-Sage, 6. der Geschichte des Bueve von Hantone, 7. der isländischen Brjam-Sage. Man hat auch auf Analogien in der Havelok- und in der Kullervo-Sage[3]) aufmerksam gemacht. Ich weiß aber keine darin zu finden, die für unsere Untersuchungen von Belang wären.

---

1) S. PAUL HERRMANN, *Saxo Grammaticus* II, S. 272 ff.

2) Diese beiden mir besonders wichtig gewordenen Sagen werden aber an der eben genannten Stelle nicht verwertet.

3) S. HERRMANN, a. o. O., II, S. 280 ff.

Aus einer Reihe von oben genannten Sagen hat man Parallelen zur Hamlet-Sage beigebracht, sei es, daß man darin lediglich äußerliche Analogien sah, sei es daß man mit ihnen Zusammenhänge beweisen zu können glaubte. Aber dabei hat man immer nur an solche zwischen Einzelstücken gedacht, Parallelen also, die ganz außerhalb des Rahmens unserer Arbeit liegen. Es wird zu untersuchen sein, ob es sich in diesen Sagen in der Tat nur um solche Einzelparallelen handelt, oder ob etwa die ganzen zugehörigen Sagen mit unserer Hamlet-Sage parallel laufen, sodaß sie für unsere Untersuchungen von Bedeutung werden könnten.

Beginnen wir mit der David-Sage. Die Urias-Sage[1]) hebt mit dem Ehebruch Davids und der Gattin des Urias, der Bathseba, an. Urias wird dann getötet, und darauf macht David die Bathseba zu seiner Gattin. Ein Sohn dieser Gattin, Salomo, wird später sein Nachfolger und zwar noch bei seinen Lebzeiten. Bei dem Plane, Urias zu beseitigen, spielt ein Brief eine verhängnisvolle Rolle, ein Brief, den Urias dem Feldherrn Davids, dem Joab, überbringt, und von dessen Inhalt der Überbringer nichts weiß. In diesem Briefe trägt David dem Joab auf, den Urias vornean im Kampfe hinzustellen, wo er tüchtige (treffliche) Männer als seine Gegner erwarten könne. Hier haben wir allerlei Motive, die Motiven in der Hamlet-Sage gleich oder ähnlich sind: den Ehebruch mit einer Frau und die Heirat mit ihr, die Tötung des Mannes, den Urias-Brief, den derjenige, welcher getötet werden soll, demjenigen überbringt, der ihn töten lassen soll, und von dessen Inhalt er nichts weiß, den Sohn wenigstens der Frau des Getöteten als Nachfolger des Mörders. Und man könnte schließlich auf Grund nur dieser Ähnlichkeiten es jedenfalls als möglich ansprechen, daß die beiden Sagen, soweit von uns verwertet, als ganze miteinander verwandt sind. Für eine solche bloße Möglichkeit spielen die Unterschiede zwischen beiden Sagen natürlich keine Rolle.

---

1) 2 Sam. 11 f.

Was 2. die Bellerophontes-Sage[1]) anlangt, so ist es vor allem der Bellerophontes-Brief mit seinem Zubehör, der uns hier zu beschäftigen hat. Bellerophontes wird verdächtigt, sich mit der Frau seines Gastfreundes Proetus vergangen zu haben. Deshalb schickt ihn dieser zum Könige Iobates von Lycien mit einem „Urias-Brief", von dessen Inhalt der Überbringer nichts weiß, und in dem Proetus den Iobates ersucht, Bellerophontes zu beseitigen. Bellerophontes wird nun zuerst gegen die Chimäre, ein Fabeltier, geschickt; aber er tötet es. Sodann muß er gegen die Solymer kämpfen, hierauf gegen die Amazonen; indes auch aus diesen Kämpfen geht er siegreich hervor. Schließlich läßt Iobates den Bellerophontes in einen Hinterhalt bester (oder tüchtigster) Männer von Iobates' eigenen Leuten fallen, jedoch Bellerophontes erschlägt sie alle und bleibt unversehrt. Da (oder nur: danach) erkennt Iobates, daß Bellerophontes göttlichen Geschlechtes ist, und gibt ihm seine Tochter und sein halbes Reich. Hierzu finden wir abermals in der Hamlet-Sage bemerkenswerte Parallelen: Nach einer heimlichen, irgendwie verdächtigen Zusammenkunft Hamlets mit seiner Mutter, der Gattin des Fengo, an dessen Hofe er lebt, wird Hamlet von diesem Fengo, der ihn beseitigen will, mit einem „Urias-Brief" zu einem anderen Herrscher geschickt, der ihn beseitigen soll. Aber die Absicht wird nicht erreicht, vielmehr bleibt Hamlet unversehrt und wird nun Schwiegersohn eben dieses Herrschers. Freilich die Veranlassung dazu, daß Bellerophontes, und die Veranlassung dazu, daß Hamlet beseitigt werden soll, erscheinen als ganz verschieden: Bellerophontes soll getötet werden, weil er Umgang mit der Gattin seines Gastfreundes gehabt haben soll, somit wegen dieser Frau; Hamlet allerdings auch im letzten Grunde wegen der Gattin des Mannes, in dessen Hause er wohnt, indes zunächst doch, weil er diesem Manne, der seine Mutter geheiratet hat, gefährlich zu werden droht. Hier sind also Differenzen, die, jedenfalls zunächst, Bedenken gegen eine Zusammenstellung der ganzen

1) Ilias VI, 155 ff.; Apollodorus, Bibliotheca II, 3.

beiden Sagen erregen, die auch nicht alsbald damit beschwichtigt werden können, daß ja, wie schon mitberücksichtigt ward, Hamlet fortgeschickt wird, nachdem er eine heimliche Zusammenkunft mit der Frau des Hauses gehabt hat.

Jetzt 3. zur Agamemnon-Sage[1]). Agamemnon ist im Kriege. Der daheim gebliebene Aegisthus, sein Vetter, verleitet Agamemnons Gattin, Clytaemnestra, zum Ehebruch. Und als Agamemnon heimkehrt, wird er verräterischerweise, nach einer Überlieferung durch einen Hinterhalt, getötet. Orestes aber, der Sohn der Clytaemnestra und des Agamemnon, kommt im Jahre nach der Ermordung seines Vaters von Athen nach Mycene und erschlägt seinen Stiefvater (und seine Mutter). Danach wird er wahnsinnig, schließlich vom Wahnsinn geheilt, kehrt in seine Heimat zurück und wird König von Mycene und Nachfolger seines Vaters. Hier also wieder eine Geschichte, die fortlaufend eine Parallele zu der Hamlet-Sage bildet, die ja folgendes bietet: Hamlets Vater von seinem Oheim ermordet, seine Mutter von diesem geheiratet; Hamlet kommt, nach längerem Aufenthalt in der Fremde, in England, heim, tötet den Stiefvater und wird König. Zu dem Wahnsinne des Orestes nach der Bluttat könnte man ferner immerhin bis auf weiteres den, wenn auch unechten, Blödsinn Hamlets vor der Bluttat als eine Parallele stellen. Vielleicht noch mehr: Agamemnon wird, von Troja heimgekehrt, nach Homer bei einem Mahle getötet, nach den Tragikern auch durch ein übergeworfenes Netz wehrlos gemacht[2]) und dann (im Bade) getötet. Hamlet aber tötet, von England heimgekehrt, die Mannen seines Stiefvaters bei einem Mahle, nachdem sie durch einen übergeworfenen Vorhang wehrlos gemacht sind.

In der Agamemnon-Sage hätten wir also wieder eine Sage, die der Hamlet-Sage ähnlich genug ist, um den Schluß auf eine Verwandtschaft zuzulassen. Ihr fehlt aber freilich u. a. auch der Urias-Brief.

---

1) Odyssee I, 298 ff. usw. S. o. S. 351 Anm. 4.

2) Aeschylus, Agamemnon, V. 1382; usw.

Wir treten 4. an die Tarquinier-Sage[1]) heran. Lucius Tarquinius, später genannt Superbus, treibt Ehebruch mit seines Bruders Aruns Tarquinius' Gattin, Tullia, tötet ihn mit ihrer Hilfe und heiratet sie. Danach ermordet er seinen Schwiegervater Servius Tullius und wird König. Derselbe Tarquinius Superbus tötet den Gatten seiner Schwester, Marcus Junius Brutus und, bezw. oder, einen von dessen Söhnen. Der Sohn des (ermordeten) Marcus Junius Brutus, Lucius Junius Brutus, stellt sich, um nicht auch noch beseitigt zu werden, blödsinnig. Es wird von ihm erzählt, daß er in Begleitung von zwei Söhnen des Tarquinius Superbus nach Delphi geschickt wurde, und er nun dem delphischen Gotte Gold in einem hohlen Stabe weihte. Ein Orakelspruch des Gottes an die zwei Tarquinius-Söhne erklärt, derjenige werde nach des Vaters Tode König werden, der zuerst die Mutter küssen werde. Brutus küßt deshalb die Mutter Erde und erwirbt sich so die Anwartschaft auf die Herrschaft. Danach Vergewaltigung der Lucretia durch Sextus Tarquinius, einen Sohn des Tarquinius Superbus; infolgedessen Vertreibung der Tarquinier unter Brutus' Führung, und Brutus wird einer der ersten zwei Konsuln. Auch hier wieder ein Erzählungs-Faden, der mit dem der Hamlet-Sage vergleichbar ist. Denn in dieser wird erzählt: Ein Bruder ermordet den Bruder und heiratet dessen Frau. Ein Sohn, dessen Vater von demselben erstgenannten der zwei Brüder getötet ward, stellt sich, um sein Leben zu erhalten, blödsinnig. Dieser Sohn wird von dem Mörder seines Vaters mit zwei Begleitern auf eine Reise geschickt. Er nimmt zwar nicht etwa Gold in einem Stabe mit auf die Reise, um es zu weihen, bringt aber von der Reise Gold in zwei Stäben zurück. Danach stürzt er den Mörder seines Vaters vom Throne und wird König. Fraglos liegt auch hier wieder eine Parallele vor, die auf eine Verwandtschaft hindeutet, obwohl auch in der Brutus-Sage der Urias-Brief fehlt.

---

1) S. o. S. 454 ff.

Weiter 5. die iranische Sage von Kei-Chosro[1]): Dessen Vater ist getötet. Er stellt sich dem an dem Morde Schuldigen gegenüber blödsinnig, um sein Leben zu retten. Danach nimmt er Rache an dem Mörder seines Vaters[1]). Das sieht wie ein kürzester Auszug aus der Hamlet-Sage aus, ein Umstand, der es schon allein verbietet, die Sage für eine Untersuchung über die Herkunft der Hamlet-Sage zu verwerten. In ihrer Einfachheit erinnert sie geradezu an die isländische Brjam-Sage, die fraglos der Hamlet-Sage ganz nahe steht. Dazu unten S. 541. In Wirklichkeit ist aber die Kei-Chosro-Sage wohl eine Perseus-Herakles-Moses-Sage (o. S. 400, S. 424 f., S. 428, S. 463 f., S. 517), mit Aussetzung und „Himmelfahrt", und mit der Hamlet-Sage als Ganzem nicht verwandt.

Wieder anders steht es 6. mit der Bueve-Geschichte. Da es sich gleich zeigen wird, daß sie den Nummern 2 bis 4 und 1 bis 4 gegenüber eine besondere Stellung einnimmt, müssen wir sie vorsichtshalber besonders untersuchen und darauf verzichten, sie für eine Analyse der Hamlet-Sage zu verwerten. S. unten den Anhang. Und zu Nr. 7, der Brjam-Sage, welche der Hamlet-Sage zugestandenermaßen ganz nahe steht, ebenfalls unten.

Die äußere Ähnlichkeit zwischen der Hamlet-Sage und oben mit ihr zusammengestellten vier Sagen aus Israel, Griechenland und Rom ist so groß und betrifft dabei auch so wenig schlechthin alltägliche Einzelheiten, daß man der Vermutung nicht auszuweichen braucht, daß die Hamlet-Sage mit allen vier genetisch verwandt ist. Das wäre aber nur unter der Voraussetzung denkbar, daß auch diese alle miteinander verwandt sind. Nun haben wir ja aber oben festgestellt, daß in der Tat wenigstens die israelitische Sage, die von Agamemnon usw. und die Tarquinier-Sage eng zusamengehören, indem die beiden letzteren auf eine David-Sage zurückzuführen sind! Das steht auch deshalb fest, weil die letzten beiden Sagen zu größeren Systemen gehören, die mit dem ganzen israelitischen Sagen-System verwandt

1) AD. FR. VON SCHACK, *Heldensagen von Firdusi*[2], S. 232 ff., 250, 357 f., 374 und FR. RÜCKERT, *Firdosi's Königsbuch* III, S. 223.

sind (o. S. 342ff., 351f., 358f. und S. 451ff.). Also gehört auch die Hamlet-Sage in den Kreis dieser Sagen hinein. Daß das ganze System, von dem sie ein Glied ist, jenen ganzen Systemen parallel läuft, wird unten festgestellt, und so unsere Aufstellung in der denkbar vollkommensten Weise gesichert werden.

Geht die Agamemnon-Clytaemnestra-, geht die Tarquinier-Sage auf eine David-Sage zurück, so kann gefragt werden, ob die Hamlet-Sage gleichfalls von einer David-Sage abhängig ist und dabei vielleicht der einen oder der anderen der zwei anderen Sagen nähersteht, oder ob etwa unsere dänische Sage nur als eine Parallel-Sage zu unserer David-Sage zu gelten hat. Es wird deshalb nötig sein, ihr Verhältnis zu den drei Sagen genauer zu untersuchen.

Zunächst zur David-Sage.

Der Prophet Nathan führt dem Könige David sein Verbrechen gegen Urias durch ein Gleichnis zu Gemüte, durch das Gleichnis von dem reichen Manne, der einem armen Manne sein einziges Schaflamm nimmt[1]). Hier wird also Urias' Weib, mit dem David Ehebruch begeht, und das er heiratet, nachdem er Urias selbst beseitigt hat, mit dem einzigen Lamme eines armen Mannes verglichen. In der isländischen Sage von Brjam[2]), einer fraglosen Verwandschafts-Parallelsage zur Hamlet-Sage, nimmt aber ein König einem armen Manne seine schöne einzige Kuh, nachdem er ihn, da er sie nicht herausgeben will, hat erschlagen lassen. Sein Sohn Brjam stellt sich dann genau in der Art wie Hamlet blödsinnig. Bei einem Festmahle, das der König gibt, geschieht es dann infolge eines klugen Anschlags des Sohnes, ähnlich dem entsprechenden Hamlets, daß alle Gäste und auch der König ums Leben kommen und der Sohn so den Vater rächt. Danach heiratet er die Königstochter und wird König.

Diese Geschichte beginnt und schließt ähnlich wie die Hamlet-Sage, enthält aber vieles von dem nicht, was in dieser

1) 2 Sam. 12.

2) Literatur bei HERRMANN, *Saxo Grammaticus* II, S. 272; Nr. 59 von HANS und IDA NAUMANN, *Isländische Volksmärchen*.

zwischen Anfang und Ende liegt, so vor allem nichts von der Sendung Hamlets nach England mit dem Urias-Brief; und man könnte sie deshalb vorschnell gegen eine etwaige Zurückführung der ganzen Hamlet-Sage bis auf die David-Sage ausspielen; könnte etwa sagen, sie, die Hamlet-Sage, könnte allenfalls eine Brutus- oder eine Agamemnon-Orest-Sage sein, aber die ganze Episode mit dem Urias-Brief sei ein sekundäres Element. Doch vermag niemand zu leugnen, daß die Brjam-Sage auch eine verkürzte, eine Schrumpfform einer älteren „Hamlet-Sage" sein könnte, ebenso wie an sich die Kei-Chosro-Sage (o. S. 540). Und gerade die David-Sage mit dem Urias-Brief zeigt das doch wohl ganz deutlich: Denn wer wird es wagen, die Kuh des armen Mannes von dem Lamme des armen Mannes im Gleichnisse des Propheten Nathan gerade in der David-Sage zu trennen? Und zwar ganz einerlei, ob Kuh oder Lamm das Ursprünglichere ist, ob zunächst die Kuh oder das Lamm in einem Gleichnisse wurzelt und von da in die Erzählung übergegangen ist, oder ob Kuh bezw. Lamm aus der Geschichte in das Gleichnis eingegangen sind. Die Naboth-Geschichte, eine in gewisser Weise nächste israelitische Verwandte der Urias-Geschichte, nebenbei mit einer noch als solcher erkennbaren Parallele zum Urias-Brief (o. S. 397 f.), bietet ja als Parallele zum geraubten Weibe auch eine Sache, nämlich einen Weinberg. Sind aber die Kuh der Brjam-Sage und das Lamm der David-Sage nicht von einander zu trennen, so zeigen die beiden Sagen eine so bemerkenswerte Gemeinsamkeit, dass sie wohl als eines der auffallendsten Bindeglieder zwischen den beiden Sagen gelten kann, auffallend auch deshalb, weil die sämtlichen anderen Parallelen etwas Entsprechendes nicht aufzuweisen haben. Somit ergäbe sich eine nähere Verwandtschaft unserer nordischen Sage 1. mit der David-Sage und 2. gerade mit der David-Sage. — Weiter zu David-Sage und Hamlet: Hamlet beschläft seine Pflegeschwester, die man ihm auf seinem Wege begegnen läßt, unter freiem Himmel, und ein Milchbruder tritt dabei als ein vor der Gefahr warnender Berater in Tätigkeit. In der

David-Sage aber, gerade wieder in der David-Sage, wird Ähnliches erzählt: Amnon, Sohn Davids, vergewaltigt, vorher beraten von seinem Freunde und Vetter Jonadab, Thamar, seine Schwester; ob Ganz- ob Halbschwester, wissen wir nicht sicher, vermutlich jedoch Halb schwester[1]). Gehören diese beiden Geschichten zusammen, so sind sie ein weiterer Beweis für eine Verwandtschaft von David- und Hamlet-Geschichte. Aber freilich würde diese Parallelität nicht für eine Abhängigkeit der dänischen Sage gerade von der David-Sage beweisend sein. Denn die Amnon-Thamar-Geschichte ist allem Anscheine nach ein altes, auf die Ur-Sage zurückgehendes Stück der David-Sage, wie zunächst die Juda-Thamar-Geschichte in der mit der David-Sage näher verwandten Jakob-Sage beweist: Juda beschläft, mit einem Freunde zusammen daherkommend, auf freiem Felde blutschänderisch seine Schwiegertochter Thamar[2]); und die Vor- und Seitensage in der Vor-Achilles-Geschichte erzählt, daß Peleus die Thetis vergewaltigt auf Anraten des Centauren Chiron (o. S. 374). Eben diese Juda-Thamar-Sage, über eine Herakles-Sage gegangen, fanden wir dann oben S. 482 auch in dem Beilager Sigmunds mit seiner Schwester Signy wieder (S. 406 ff.). Dieses Beilager gerade mit der Schwester hat freilich vielleicht gar keine Bedeutung, da diese Signy ohne Frage auch Sigmunds Schwester in einer anderen Episode vertritt (o. S. 481). Andererseits kennt aber auch die Tarquinier-Sage, mit der der Hamlet-Sage ähnlichen Brutus-Sage, etwas der Amnon-Thamar-Sage Vergleichbares: Sextus Tarquinius kommt mit einem Begleiter zusammen nach Collatia und vergewaltigt die Gattin seines Verwandten Tarquinius Collatinus (o. S. 454 f.). Also, daß Hamlet sich mit einer Pflegeschwester einläßt, legt einen Zusammenhang mit einer David-Sage nahe, beweist aber allein nichts für eine direkte Abhängigkeit gerade von ihr.

Die Vortäuschung von Blödsinn in der Hamlet-Sage durch den übergescheiten Hamlet findet sich merkwürdig genau in der Brutus-Sage wieder, aber doch wohl nicht in der

1) 2 Sam. 13. 2) Band I, S. 264 ff.

Agamemnon-Clytaemnestra-Sage. Indes bietet auch dafür die David-Sage wenigstens ein Analogon, und zwar für beides, für den vorgetäuschten Blödsinn und die Gescheitheit. Hamlet wird sich als ein anderer Salomo herausstellen (u. S. 553), und Salomo gilt ja als das Urbild eines besonders weisen Mannes, und dazu redet er, wie Hamlet, in „Gleichnissen" (Sprüchen)[1]. Andererseits hat aber gerade die David-Sage auch etwas mit dem vorgetäuschten Blödsinn Hamlets Vergleichbares: Nicht Salomo freilich, doch aber David, sein Vater, stellt sich, um sein Leben zu sichern, verrückt, als er sich, vor Saul fliehend, an den Hof des feindlichen Philister-Königs begibt[2]. Die beiden genannten Parallelen in der David-Salomo-Sage finden sich aber in keiner Schwester-Sage zur David-Sage. Somit sprechen auch sie wenigstens für eine nähere Verwandtschaft der Hamlet- mit der David-Sage.

Besonders stark scheint das nähere Verhältnis zwischen David- und Hamlet-Sage herausgehoben zu werden durch den gemeinsamen „Urias-Brief"[3]. Zu dem Hamlet-Brief stellt sich ja nun auch der Bellerophontes-Brief in einer „Potiphar-Geschichte". Und wegen dieses Briefes mußten wir o. S. 394 ff. eine ausführliche Erörterung darüber bringen, ob der Urias-Bellerophontes-Brief ursprünglich zu einer Jakob-Joseph-, ob zu einer David-Sage gehört. Wir entschieden uns auf Grund des vorgelegten Sagen-Stoffes schließlich für die David-Sage, und somit würde der Brief für uns einen weiteren Grund bedeuten, die Hamlet-Sage gerade auf eine David-Sage zurückzuführen. Allein wir konnten, um nicht allzu ausführlich zu werden, nicht alles zu Berücksichtigende vorlegen, und die Hamlet-Sage bietet eine Variante, die in einem bemerkenswerten Punkte von den zwei parallelen Brief-Sagen abweicht. Während nämlich in der David-Sage der

---

1) 1 Kön. 5,9 ff. 2) 1 Sam. 21,14.

3) Ich bedauere es lebhaft, daß ich hier im folgenden die allermeisten Urias-Brief-Märchen und -Sagen, auch die in SCHICKs *Corpus Hamleticum* I, 1 zusammengestellten, fast ganz beiseite lassen muß. Darüber hoffentlich in Band III.

„Urias" der Überbringer des Briefes ist, in der Bellerophontes-Sage der „Joseph" der Potiphar-Geschichte, zeigt uns die Hamlet-Sage den Hamlet als Überbringer, also anscheinend als keinen von beiden, sondern als den Sohn des „Urias". Es macht sich darum eine Fortsetzung unserer Erwägungen auf S. 394 ff. nötig.

Im ägyptischen Brüder-Märchen wiesen wir o. S. 68 ff. nach: 1. eine Potiphar-Geschichte der Joseph-Sage, 2. eine mit der Urias-Geschichte der David-Sage verwandte Sage, von der wir aber ohne Bedenken annehmen durften, daß sie, d. h. eine ähnliche Sage, auch einmal der Jakob-Joseph-Sage angehört habe. Die beiden Geschichten sollten zwei zusammengehörige Stücke der Ur-Sage repräsentieren: 1. eine Begegnung zwischen *Ischtar* und *Ischullanu*, dem Palmen-Gärtner von *Ischtar*s Vater, und 2. die Liebes-Verhältnisse oder ein Liebes-Verhältnis der *Ischtar* mit nachfolgender Untreue und Verrat von ihrer Seite. Ein Gegenstück zu dem zweiten Stück des Brüder-Märchens ist nun die Simson-Delila-Geschichte (o. S. 86 f.), ein Gegenstück hierzu die Pterelaus-Comaetho-Episode in der Vor-Herakles-Geschichte (o. S. 410 f.), und diese gehört hier zu einer Jakob-Sage, zeigt also, daß auch die Jakob-Sage in der Tat einmal etwas wie eine Urias-Geschichte gehabt hat. Ja, dazu wirklich mit einer Potiphar-Geschichte zusammen! Denn in derselben Vor-Herakles-Sage, zu der die Pterelaus-Comaetho-Episode gehört, erscheint ja auch die Bellerophontes-Potiphar-Geschichte, und zwar auch als ein Stück einer Jakob-Sage (o. S. 393)! Und da die Bellerophontes-Geschichte in der ersten, die Pterelaus-Comaetho-Episode in der zweiten Jakob-Juda-Moses-Geschichte (o. S. 424 f.) erscheint, so bietet die Jakob-Sage innerhalb der Um-Herakles-Sage die zwei Stücke des Brüder-Märchens, eine Potiphar- und eine Urias-Geschichte, in derselben Reihenfolge wie dieses Märchen!

In unserer David-Geschichte haben wir anscheinend nur eine Urias-, keine Potiphar-Geschichte. Aber schon in Band I, S. 494 mußte ich darauf hinweisen, daß Urias, dessen Ge-

schichte aus derselben *Ischtar-Gilgamesch*-Episode abzuleiten ist wie die Potiphar-Geschichte, einen Zug zeigt, der an diese erinnert: Urias will, als er auf Urlaub daheim in Jerusalem ist, nichts mit seiner Gattin zu schaffen haben. Dies muß nun aber die Hamlet-Geschichte in Erinnerung bringen: Wie Joseph der Gattin des Potiphar Vorhaltungen macht, als er mit ihr allein ist und sie ihm ihre Liebe anbietet, ebenso macht Hamlet der Mutter, als er mit ihr allein ist, heftige Vorwürfe wegen ihrer Heirat mit dem Mörder seines Vaters. Wenn dann aber auf jene Weigerung des Urias ebenso unmittelbar der Urias-Brief folgt wie auf das Gespräch Hamlets mit seiner Mutter, so darf vermutet werden, daß in der Tat die beiden Stücke, der David- und der Hamlet-Sage, gleicher Herkunft sind und darum beide einen unkenntlich gewordenen Rest einer mit einer „Urias-Geschichte" verknüpften Potiphar-Geschichte repräsentieren. In den zwei Sagen geht dann aber einer Potiphar-Geschichte eine ganze oder etwas von einer Urias-Geschichte vorher. Und da Hamlet- und David-Sage als „David-Sagen" zusammengehören, das Brüder-Märchen aber und die oben erwähnten Stücke der Um-Herakles-Sage als Jakob-Joseph-Sagen, so wird man vermuten dürfen, daß einmal die Jakob-Joseph-Sage Potiphar- und Urias-Geschichte in dieser Folge, die David-Sage sie aber in umgekehrter Folge hatte. Hierzu unten den Anhang über die „Bueve-Sage".

Nun mußten wir stutzen, als wir oben feststellten, daß der Urias-Brief wegen des Briefes der Isebel in der Naboth-Geschichte zu einer *Ischullanu*-Geschichte des *Gilgamesch*-Epos zu gehören scheint, andererseits aber zu einer Urias-Geschichte, nicht aber zu einer Potiphar-Geschichte. Deshalb stutzen, weil nun einmal auch Joseph in der Potiphar-Geschichte, nicht aber Urias ein *Ischullanu* ist. Jetzt sind wir in der Lage, diesen Widerspruch zu beheben. Denn der Urias-Brief in der David- und der in der Hamlet-Sage folgen ja in beiden Fällen, das eine Mal noch als ein Folge-Ereignis erkennbar, einem vermutlichen Stück Potiphar-Geschichte.

Und damit schiene nun der Urias-Brief doch zu einer Potiphar-Geschichte zu gehören. Allerdings. Aber diese Potiphar-Geschichte, zu der er dann gehören würde, befindet sich beide Male in einer David-Sage, aber nicht in einer Jakob-Joseph-Sage. Und der Brief in der Elias-Elisa-Sage, in der Naboth-Episode, ist ja ein Stück einer gerade mit einer Potiphar-Geschichte sich berührenden *Ischullanu*-Episode, ist aber dabei gerade mit der Urias-Geschichte der David-Sage näher verwandt, sodaß nun nichts mehr eine Annahme hindert, daß er in einer Potiphar-Geschichte der Jakob-Joseph-Sage nicht zu Hause ist. Damit steht zudem im Einklang, daß er weder im Brüder-Märchen, noch in der Peleus- oder der Hippolytus-Sage vertreten ist (o. S. 395). Wenn er in der Bellerophontes-Geschichte erscheint, so darf man nunmehr wenigstens die zu nichts verpflichtende Vermutung aussprechen: Die Bellerophontes-Sage, zu einer Jakob-Joseph-Sage gehörig, die aber nach S. 398ff. eine Bereicherung aus der Urias-Geschichte einer David-Sage erfahren hat, konnte eine solche um so eher erfahren, als auch zu einer Potiphar-Geschichte in einer Jakob-Joseph-Sage als Ergänzung eine Urias-Geschichte gehörte oder gehören konnte.

Daß hiermit die Zugehörigkeits-Frage für den Urias-Brief erledigt ist, wage ich nicht zu behaupten. Man wird wohl noch andere Urias-Brief-Geschichten abhören müssen. Mir fällt gerade die *Siwawarma*-Geschichte in Buch I des *Katha Sarit Sagara* (Übersetzung von BROCKHAUS, S. 16f.) ein, eine etwas modifizierte Potiphar-Geschichte, aber keine Urias-Geschichte, in der der Wunsch, das Weib eines anderen zu besitzen, den Wunsch, diesen beseitigen zu lassen, nach sich zieht. Aber dieser Geschichte ist es mit der Hamlet-Geschichte, aus einer David-Sage, und gegen sowohl die Urias- wie die Bellerophontes-Geschichte gemeinsam, daß der zu Beseitigende durch seine Schlauheit, dabei aber nicht etwa wie Hamlet, den Brief pariert und so sein Leben rettet. Beweist nun die *Siwawarma*-Geschichte für die Joseph- oder die David-Sage eine ursprüngliche Zugehörigkeit des Urias-Briefes?

Es scheint jetzt also deutlich, daß auch der Urias-Brief in der Hamlet-Sage eine David-, gerade eine David-Sage erkennen läßt oder doch zu erkennen gestattet, und nicht etwa wegen des Bellerophontes-Briefes gerade eine Jakob-Joseph-Geschichte. Und mit dem Gesagten schwindet nun auch die Berechtigung dazu, den Bellerophontes-Brief als eine der Vorlagen unserer Hamlet-Sagen anzuerkennen. Dagegen ist jetzt eine Kontrolle für die Richtigkeit unserer Analyse der Bellerophontes-Sage (oben S. 394 ff.) möglich geworden: In der David-Sage folgt dem Urias-Brief ein heimtückisch herbeigeführter Kampf tüchtiger Männer gegen Urias, und in analoger Weise fällt der Urias der Agamemnon-Clytaemnestra-, einer David-Sage, im heimtückisch herbeigeführten Kampf gegen tüchtige Männer. In der Peleus- und der Hippolytus-Potiphar-Geschichte muß der Joseph indes gegen Tiere kämpfen. Bellerophontes hat aber gegen ein Tier und Männer zu kämpfen. Also ist seine Sage wirklich ein Gemisch aus einer Potiphar-Geschichte, mit Kampf gegen ein Tier, und einer Urias-Geschichte, mit Kampf gegen Männer!

Aus allen unseren obigen Ausführungen ergibt sich völlig eindeutig eine nähere Zusammengehörigkeit der Hamlet-Sage mit der David-Sage.

Nun sind Agamemnon-Clytaemnestra- und Brutus-Sage Abkömmlinge einer David-Sage, und deshalb erhebt sich die weitere Frage, wie deren näheres Verhältnis zur Hamlet-Sage ist.

So selbstverständlich deren Verwandtschaft mit unserer nordischen Sage ist, so wenig zeigen sich in der ersten Sage sichere Anzeichen einer näheren Verwandtschaft. Vielleicht, daß die Art, wie Agamemnon-Urias von Aegistus-David getötet wird, nachdem er nämlich durch ein übergeworfenes Netz wehrlos gemacht ist, als verwandt zu stellen ist zu der Art, wie die Mannen Fengo-Davids von Hamlet getötet werden, nachdem sie nämlich durch einen übergeworfenen Vorhang wehrlos gemacht sind (o. S. 535).

Ein Zusammenhang zwischen diesen Dingen würde allerdings wohl eine nähere Verwandtschaft bedeuten. Für eine solche mag man weiter anführen, daß gegenüber der David-Sage, in der Urias dem David verwandtschaftlich nicht nähersteht, die in der griechischen Sage entsprechenden Personen Agamemnon und Aegisthus Vettern, die in der Hamlet-Sage entsprechenden Personen Horwendill und Fengo aber Brüder von einander sind. Indes dgl. beweist schon deshalb nichts für eine nähere Zusammengehörigkeit, weil die Verwandtschaft zwischen beiden Personen ursprünglicher sein könnte als die Nichtverwandtschaft in der David-Sage, und deshalb nicht auf einer gemeinsamen Entwicklung zu beruhen braucht, welche die Gemeinsamkeit erklären würde.

Aus diesem Grunde braucht auch die Brutus-Sage nicht deshalb der Hamlet-Sage besonders nahe zu stehen, weil die in der Brutus-Sage entsprechenden Personen, Aruns Tarquinius I und Tarquinius Superbus, ebenso Brüder sind wie in der Hamlet-Sage. Dagegen teilt mit der Hamlet-Sage die Brutus-Sage, und nur sie, ein ganz neues und in der israelitischen Vorlage nicht begründetes Motiv so charakteristischer Art, daß es so gut wie unmöglich ist, hier einen näheren Zusammenhang zu leugnen: Brutus nimmt auf einer Reise nach Delphi einen hölzernen Stab mit einem Gold-Stab darin mit, als Geschenk für Apollo, und Hamlet bringt von seiner Reise nach Britannien zwei mit Gold gefüllte Holz-Stäbe heim, deren Gold ihm von dem Könige von England als Buße gegeben ist[1]). Und Brutus macht seine Reise als Begleiter von zwei Mitreisenden, Hamlet andererseits gerade auch begleitet von zwei Männern. Und die beiden Reisen haben auch das gemeinsam, daß ihre

1) Zu den goldenen Stäben: Brutus bringt dem Orakel zu Delphi einen goldenen Stab mit ihn verbergender Umhüllung, Brutus, der sich durch kluge Deutung eines delphischen Orakels die Herrschaft sichert und seinen Begleitern eine Anwartschaft darauf entwindet. Damit parallel in der Hamlet-Sage ist, daß Hamlet durch seine Klugheit bewirkt, daß seine zwei Begleiter statt seiner getötet werden; und nun erhält er Gold, das er in zwei Stäben verbirgt. Es scheint ja klar, daß die je zwei Be-

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächsten Seite

Folge für die je drei dem Erwarteten entgegengesetzt und dabei wieder jeweilig für den einen und für die anderen zwei entgegengesetzter Art ist: Die zwei Königs-Söhne meinten, oder man meinte, daß einer von ihnen die Herrschaft über Rom bekommen werde, aber statt dessen wird ihr Begleiter Brutus erster Konsul. Und Hamlet soll getötet werden, allein anstatt dessen werden seine zwei Begleiter getötet, und Hamlet wird danach König. Diese Gemeinsamkeiten so spezieller Natur zeigen eine so starke Sonderentwicklung gegenüber den Parallelsagen, daß wir dafür eine gemeinsame Vor-Form und somit einen näheren Zusammenhang gerade zwischen Brutus-Sage und Hamlet-Sage annehmen müssen, sei es, daß die beiden Sagen etwa als näher verwandte Schwester-Sagen, sei es als von einander abhängige Sagen anzusehen sind. Da nun aber die Brutus-Sage von der David-Sage abstammt (o. S. 454ff.), so muß dies auch die Hamlet-Sage tun. Über deren genaueres Verhältnis zur Brutus-Sage unten.

Nachdem so zugleich mit deren Verwandtschaftsverhältnissen die Elemente der Hamlet-Sage, soweit bisher in die Erörterung hereingezogen, bloßgelegt sind, können wir uns noch Einzelheiten zuwenden.

---

gleiter einander entsprechen, und daß somit die zwei Begleiter Hamlets ursprünglich zwei Königssöhne gewesen sein könnten, anstatt welcher Hamlet nach deren Tötung die Anwartschaft auf die Herrschaft erhielt. Nun ist ein goldener Stab im allgemeinen ein Szepter, das Symbol der Herrschaft; ein verhüllter Gold-Stab könnte danach eine verhüllte Anwartschaft auf die Herrschaft bedeuten, wie die des Brutus, wie diejenige Hamlets. Sind danach die goldenen Stäbe zu deuten? Wenn das, so könnte diese Deutung darüber entscheiden, ob der Gold-Stab oder die Gold-Stäbe ursprünglich etwa nur aus der Heimat mitgenommen (Brutus) oder nur in die Heimat mitgebracht wurden (Hamlet). Ein hübsches Problem, für dessen Besprechung hier aber kein Platz ist. Nur dies: Der Auszug Salomos zum Gihon hin, die Parallele zu Brutus' Reise zum delphischen Orakel (o. S. 455 und S. 457), findet statt, um Salomo zum Könige zu machen, und er kehrt zurück als König. Hier und in analogen Situationen würde ein Szepter an sich auf dem Hinwege und auf dem Heimwege am Platze sein, aber ein verhülltes nur auf dem Hinwege. Und auf dem entsprechenden Hinwege bietet die Brutus- Sage den verhüllten Gold-Stab.

Zunächst müssen wir noch einmal ausdrücklich hervorheben, daß Hamlet kein „Urias" des Ehebruchs ist und doch Überbringer eines Urias-Briefes. Wie diese anscheinende Übertragung des Urias-Briefes auf ihn möglich war, bedarf vielleicht keiner breiten Erörterung. Der Urias-Brief in einer David-Sage ist ja wohl eigentlich gar kein „Urias-Brief", sondern gehört wohl zu Urias als zugleich einem „Joseph der Potiphar-Geschichte" (o. S. 547). Und da Hamlet auch ein solcher zu sein scheint, so wäre es ganz in Ordnung, daß er, gerade er, den Brief überbringt. Zu untersuchen bleibt dabei aber, wie ein anderer Tatbestand, ein Unterschied zwischen David- und Hamlet-Sage, aufzufassen ist: In der David-Sage sind der betrogene, ermordete Ehegatte und der Held der Potiphar-Geschichte, mit dem Brief, identisch (o. S. 545 ff.), in der Hamlet-Sage aber nicht (andererseits in der Bellerophontes-Sage einander gleichgesetzt worden; S. 548). Nach der Ur-Sage sind sie aber verschiedene Personen (o. S. 545); und so könnte die Hamlet-Sage gegenüber der David-Sage das Ursprünglichere bieten. Und noch eines. In der Hamlet-Sage ist der Joseph der Potiphar-Geschichte mit dem Rächer des Mordes an seinem Vater identifiziert worden. Wie erklärt sich das? Vielleicht so: Der eine sollte beseitigt werden, das Leben des anderen war bedroht. In dieser Identifizierung wäre also etwas Sekundäres zu sehen[1]. — Weitere Fragen, welche die verschiedenen Urias-Brief-Geschichten einem auf die Zunge legen, müssen wir unterdrücken.

---

1) Hierfür kommen aber vor allem auch die Urias-Brief-Geschichten bei SCHICK, *Corpus Hamleticum* in Betracht, in denen der Mann mit dem Urias-Brief, ebenso wie in der Hamlet-Sage, der gefürchtete Erbe ist, dies aber wohl oder doch vielleicht, weil er als Neugeborener ein „Moses" ist, den der „Pharao" fürchtet (vgl. o. S. 319; S. 381 ff.; S. 400 f.). Sonderbar, daß in den Märchen bei SCHICK auf eine „Moses-Geschichte" eine Urias-Brief-Geschichte folgt, ebenso wie sich in unserem alten Testament und in der vorbiblischen Sage, der biblischen Chronologie gemäß, eine David-Sage hinter einer Moses-Sage befindet! In diesen SCHICKschen Geschichten macht sich hinter der Urias-Brief-Geschichte dazu vielleicht noch das Buch Daniel (Kap. 3) bemerkbar, auch der biblischen Anordnung der alttestamentlichen Bücher und dabei der Chronologie entsprechend.

Wir wiesen es oben ab, den Hamlet-Brief auf den Bellerophontes-Brief nur deshalb zurückzuführen, weil hierin ein Abkömmling des Urias-Briefes zu sehen wäre. Allein der König von Britannien, der Hamlet töten sollte, tut das nicht, gibt ihm vielmehr seine Tochter; und das ist ein Abschluß der Hamlet-Reise, wie wir ihn gerade in der Bellerophontes-Sage finden[1]). Und es wird durchaus zugegeben werden müssen, das dieser Zug, daß der König dem Gaste, den er töten lassen sollte, seine Tochter zur Gattin gibt, einem Einflusse der Bellerophontes-Sage zu verdanken sein kann. Aber es kommt noch ein Anderes in Betracht. Nachdem Hamlet die englische Königstochter geheiratet hat, schickt der König ihn aus, um für ihn, den König, um eine Königin zu werben, die alle ihre Freier zu töten pflegte. So hofft er, den Hamlet ums Leben zu bringen, den zu töten ihm die Pflicht, Rache für den von Hamlet getöteten Fengo zu nehmen, auferlegt. Diese Königin faßt aber Neigung zu Hamlet, und er heiratet sie. Hier haben wir am Ende der Hamlet-Sage, soweit sie eine einheitliche David-Sage ist, zwei Heiraten des Helden. Ähnliches fanden wir in der Jason-Moses-, der Herakles-Moses-, der Sigurd-Herakles-Moses-Sage (o. S. 310 ff., S. 425 f., S. 510 f.), und diese doppelte Heirat mußten wir auf die Haran-Episode der Jakob-Sage zurückführen. Es wäre darum nicht undenkbar, daß für die zwei Heiraten Hamlets dasselbe gilt. Wie dem aber auch sei, ein Motiv wie das, daß der Held dieselbe Frau heiratet, um die er für einen anderen werben mußte, gehört zu einer Jason-Medea-Sage[2]). Zu einer solchen gehört aber auch die Hild-Sage (o. S. 465 ff.). Und mit dieser ist das Motiv verknüpft, daß nach einem Kampfe Hild alle Gefallenen wieder lebendig macht zu neuem Kampfe (o. S. 466 f.). Etwas, was hieran erinnert, findet sich nun aber in unserer

1) Auf eine Heranziehung der von SCHICK im *Corpus Hamleticum* zusammengestellten Urias-Brief-Geschichten, in denen der Urias ebenfalls trotz des Urias-Briefes eine Frau gewinnt, kann ich mich leider auch hier nicht einlassen, da ich dies nicht tun könnte, ohne vorher mit zunächst zu erledigenden sagenchronologischen Fragen fertig zu sein. Und das bin ich nicht.

2) S. zu solchen z. B. KRETZSCHMER, *Neugriechische Märchen*, Nr. 57.

Hamlet-Sage[1]): Nach einem Kampfe mit dem Könige von Britannien stellt Hamlet alle Gefallenen wieder auf oder setzt sie auf Pferde und läßt so die Schar seiner Streiter unvermindert erscheinen. Ein Zusammenhang mit der Hild-Sage wird unterstützt durch die Havelok-Sage[1]), mit einem ähnlichen Motiv, dessen Verwendung dem Helden durch seine Gattin angeraten wird. So wird man immerhin vermuten dürfen, daß in der Tat die zwei Gattinnen Hamlets, statt daß etwa die eine auf die Bellerophontes-Sage zurückzuführen ist, beide aus einer Haran-Episode stammen.

Es muß nun noch hervorgehoben werden, daß, wenn der von Hamlet getötete Fengo ein David der Urias-Geschichte ist, Hamlet selbst als sein Nachfolger einen Salomo darstellt. In der Hamlet-Sage ist also der Salomo der Mörder eines David. Wir haben o. S. 435 f. gesehen, daß das einer ursprünglichen Form der David-Salomo-Sage gemäß ist.

Mit dem Regierungs-Antritt Hamlets hört die Hamlet-Salomo-Parallele auf. Von Hamlet wird als wesentlich nur noch berichtet, daß er im Kampfe gegen seinen Lehnsherrn fällt, wie übrigens auch sein römisches Pendant Brutus im Kampfe gegen seinen einstigen König fällt[2]). Wenn von Salomo noch anderes und zwar noch vielerlei anderes berichtet wird, so stimmen ja mit der Hamlet-Sage die sonstigen oben festgestellten Salomo-Sagen, die von Orestes, von Aepytus und von Brutus (o. S. 435 und S. 456), insofern überein, als auch sie von alledem nichts oder so gut wie nichts widerspiegeln. Das mag damit zusammenhängen, daß vieles von dem über Salomo Berichteten, wie S. 153 f. des Ergänzungs-Heftes zeigen, aus der Regierung Tiglatpilesers III. von Assyrien stammt und in die israelitische Sage erst nach Übernahme von Salomo in die griechische Sage aufgenommen sein könnte. Indes beachte auch vorderhand S. 454: Belagerung von Ardea zur Zeit des Tarquinius Superbus aus

---

1) Dazu DEUTSCHBEIN, *Studien zur Sagengeschichte Englands* I, S. 152 und HERRMANN, *Saxo Grammaticus*, II, S. 280 f.

2) Livius II, 6.

der Belagerung von Rabbath-bene-Ammon und S. 352 f. sowie S. 377 f.

Anhang.

Bueve (Boeve) de Hantone (Haumtone) und Hamlet.

[1])Der alte Herzog Gui von Hantone hat eine jugendliche Frau. Diese ist seiner überdrüssig und in den jungen Doon von Maience verliebt. Der tötet, von der Herzogin dazu aufgestachelt, den alten Herzog auf der Jagd. Nun äußert die Herzogin dem Doon von Maience (abermals) ihren Wunsch, er möge sie heiraten. Er erklärt aber, dem stände ihr Sohn Bueve im Wege, der ihm nach dem Leben trachten werde. Da gelobt sie dem Geliebten, ihren Sohn töten zu lassen. Sein Erzieher soll ihn nun aus dem Wege räumen. Der stellt sich, als ob er das ausführen werde, tut es aber nicht, sondern er und seine Gattin stecken ihn in die Kleidung ihres jüngeren Sohnes, stopfen Bueves Kleider mit Stroh aus, werfen die Puppe in die Blaive, und nun glaubt man, Bu-

---

1) Nach dem altfranzösischen Epos von *Bueve de Hantone*, in zwei Fassungen, (herausgegeben und) bearbeitet von Stimming in *Gesellschaft für romanische Literatur* Bd. 25 und Bd. 41,2. S. dort die Inhaltsangabe S. XXIX ff. bezw. S. 83 ff. Außer diesen zwei Fassungen einer kontinental-französischen Gestalt und Bearbeitung der Bueve-Boeve-Geschichte gibt es u.a. noch eine anglo-normannische, welche ebenfalls von Stimming herausgegeben und bearbeitet wurde. S. *Bibliotheca Normannica* Band VII. Diese (s. die Inhaltsangabe S. LIX ff.) stimmt in den für uns wesentlichen Punkten so sehr mit der anderen Version überein, daß wir diese allein zugrunde legen durften. Eine für uns vielleicht wichtige Abweichung in der anglo-normannischen Fassung s. unten S. 557. Unserer Paraphrase liegt die französische Fassung II (in Bd. 41 der *Ges. f. roman. Literatur)* zugrunde.

eve sei tot[1]). Jetzt heiratet Doon die Herzogin, Dann kommt es heraus, daß Bueve nicht tot ist. Aber schließlich beruhigen sich Doon und seine Gattin dabei, und er lebt wieder bei seiner Mutter. Bis diese ihn, um ihn loszuwerden, an fremde Kaufleute verkauft; und diese verkaufen ihn weiter an den König Hermin von Persien. Dessen Tochter verliebt sich in ihn, aber nach unserer französischen Fassung weigert, er sich vorderhand, ihre Liebe zu erwidern. Da wird er von zwei Vornehmen bei dem Vater verleumderischerweise des Umgangs mit der Tochter bezichtigt, und nun schickt ihn König Hermin mit einem Briefe zu dem Emir Braidimont von Damaskus mit dem Befehl, den Überbringer ums Leben zu bringen. Bueve wird in einen fürchterlichen Kerker mit (eklem Gewürm und) Ungeziefer gesperrt. Aber nach langer Kerkerhaft (unserer französischen Fassung, wie übrigens auch der anglo-normannischen Fassung, zufolge von sieben Jahren) zerbrechen eines Tages durch ein Wunder die Kerkerketten[2]), und er erlangt seine Freiheit wieder. Nach vielen Abenteuern, Kämpfen und sonstigen Schicksalen, besiegt und tötet Bueve nach unserer französischen Fassung seinen Stiefvater im Zweikampf, besiegt ihn nach der anderen französischen Fassung, und nach beiden wird der Stiefvater auf Befehl des Königs — von England — aufgehängt. Die normannische Fassung läßt Bueve seinen Schwiegervater in eine Grube mit flüssigem Blei werfen und so töten. Der weitere Verlauf des Epos interessiert uns hier nicht.

Aus dieser Inhalts-Angabe erkennt man alsbald mehrere bekannte Sagen heraus, nämlich 1. in einem Stück, reichend bis zum Verkauf des jungen Bueve, diesen Verkauf ausgeschlossen, und fortgesetzt durch die an Bueves Stiefvater vollzogene Rache, und 2. in dem Stück von dem Verkauf

---

1) Nach der anglo-normannischen, wie mir von experter Seite gesagt wird, für jünger gehaltenen, Fassung (o. S. 554) schickt ihn der mit seiner Tötung Beauftragte, als Hirten verkleidet, aufs Feld und färbt, um an dessen Tod glauben zu machen, seine Kleider mit dem Blute eines dazu getöteten Schweines.

2) Vgl. Apostelgeschichte 12,3 ff. und 16,23 ff.

des jungen Bueve an bis zu seiner Befreiung aus dem Kerker. Das erste Stück gibt sich als eine Parallele zur Urias-Geschichte, weiter deshalb insbesondere zur Agamemnon-Sage (o. S. 351 f.), zur Brutus-Sage (o. S. 454 ff.) und Hamlet-Sage (o. S. 538)[1]. Das zweite Stück, innerhalb des ersten, erinnert wegen seines Urias-Briefes an die Urias-Geschichte, die Bellerophontes- und die Hamlet-Sage (o. S. 536 ff.). Diese Verbindung läßt nun aber alsbald ganz besonders an die Hamlet-Sage denken. Denn diese Hamlet-Sage zeigte uns ja eine Sage wie die Agamemnon-Clytaemnestra-Orestes-Sage, aber mit einer Urias-Brief-Geschichte darin. Wir wiesen nun aber wohl nach, daß darin nicht etwa eine neue Verbindung zu erkennen ist, sondern daß diese ihr Vor- und Urbild in der David-Sage, in einer älteren Gestalt von deren Urias-Geschichte, fortgesetzt durch Salomos Erhebung zum Könige, hat. Wir stellten nun aber weiter fest, daß eine genaue Analyse in unserer ganzen Urias-Geschichte mit ihrem eben erwähnten Abschluß ebenso wie in der Hamlet-Sage erkennen läßt 1. eine Geschichte von der Ermordung eines Mannes und Heirat der Frau durch dessen Mörder, mit Tötung des Mörders durch den Sohn des Ermordeten und dieser Frau, und 2. eine Spur von einer Potiphar-Geschichte, mit nachfolgendem Urias-Brief (o. S. 545 ff.). Und nun tut sich unseren erstaunten Augen in der Bueve-Geschichte folgendes auf: Auch sie läßt, aber deutlich, eine Potiphar-Geschichte erkennen, dazu aber viel mehr, nämlich mit fast unheimlicher Schärfe die ganze Geschichte Josephs vor der Potiphar-Geschichte! Denn es sollte natürlich zunächst völlig unverkennbar sein, daß Bueve, der auf Befehl seiner Mutter beseitigt werden soll, aber nicht beseitigt wird, um dessen Tod vorzutäuschen, eine Strohpuppe ins Wasser geworfen wird, dessen Kleider zu

1) Es mag erwähnt werden, daß in der Bueve-Sage die Initiative zur Ermordung des Mannes von dessen Gattin ausgeht, ebenso wie in der Tarquinius-Geschichte. In Übereinstimmung nebenbei mit dem ägyptischen Brüder-Märchen (o. S. 69), und gewiß auch mit dem Charakter der Ur-Sage, der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des *Gilgamesch*-Epos.

gleichem Zweck nach der anglo-normannischen Version mit Schweine-Blut gefärbt[1]) und ins Wasser geworfen werden, ein Joseph ist. Denn Joseph soll getötet werden, wird in einen Brunnen geworfen, aber kommt nicht ums Leben. Sein Gewand wird jedoch in Blut getaucht und macht seine Eltern glauben, daß er tot ist. Und danach wird Bueve an Kaufleute verkauft und von diesen nach Persien (oder sonstwohin in die Fremde) gebracht und dort an den König Hermin verkauft. Ebenso aber Joseph, den seine Brüder nach einer Quelle an Ismaeliter verkaufen, und den diese nach Ägypten bringen und an Potiphar verkaufen. Und Bueve wird dann im Hause seines Herrn von dessen Tochter um seine Liebe gebeten, er aber hält sich, wenigstens nach der einen französischen Fassung, zurück. Gleichwohl aber bezichtigt man ihn eines heimlichen Umgangs mit der Tochter seines Herrn. Und ebenso wie Joseph nach seiner Potiphar-Geschichte wird dann Bueve ins Gefängnis geworfen, kommt aber schließlich heraus. Und zwar nach sieben Jahren, in denen man die sieben Jahre der Hungersnot erkennen mag, mit denen Josephs Befreiung aus dem Gefängnis zusammenhängt[2]).

Also eine glänzende Bestätigung dafür, daß wir mit Recht in der Urias- und der Hamlet-Geschichte den spärlichen Rest einer Potiphar-Geschichte erkannten? Vielleicht, in vollem Umfange nur vielleicht. Denn daß wir hier in der Bueve-Geschichte völlig plastisch eine ganze

1) Dieser Zug beweist also wohl, daß die anglo-normannische Fassung auch ältere, der französischen Fassung fehlende, Züge bewahrt haben kann. Folglich kann sie, gegen die herrschende Ansicht, schwerlich einfach auf unsere französische Fassung zurückgehen. Denn eine Wiedereinsetzung eines ursprünglich vorhanden gewesenen, aber verloren gegangenen, Blut-Motivs aus unserer Joseph-Sage für das, nebenbei sekundäre, Strohpuppen-Motiv wäre doch 1. schon an sich sehr unwahrscheinlich und würde 2. voraussetzen, daß man aus der festländischen Fassung noch instinktiv, ohne gelehrte Forschung, eine Joseph-Geschichte herausfühlte; und das wäre doch ebenso unwahrscheinlich. Haben das doch anscheinend bisher nicht einmal Gelehrte getan.

2) 1 Mos. 41.

richtige Joseph-Geschichte vor uns haben, ob das für uns zeugen kann, ist fraglich. Ist doch die Ähnlichkeit mit unserer, der biblischen Joseph-Geschichte so überwältigend groß, daß man unbedingt zunächst vermuten muß, daß das fragliche Stück der Bueve-Geschichte jedenfalls in der Hauptsache einfach aus unserer, biblischen, Joseph-Geschichte stammt. Und jedenfalls muß man feststellen, daß dieses Stück innerhalb einer Bueve-Sage, die der Hamlet-Sage zunächst so nahe steht, als hierin so gut wie völlig unvertreten, in der Bueve-Sage wie ein Fremdkörper wirkt. Somit durfte und darf dieses Stück unsere Analyse der Hamlet-Sage nicht beeinflussen und kann sie nicht direkt bestätigen. Aber immerhin, wenn hier in der Bueve-Sage gerade eine ganze Joseph-Geschichte erscheint, in der Bueve-Sage, in deren Parallel-Geschichten (innerhalb der Urias-Sage nämlich und der Hamlet-Sage) wir an entsprechenden Stellen Reste einer Joseph-Potiphar-Geschichte entdecken zu müssen glaubten, dann scheint das allerdings nicht zufällig zu sein. Und man wird deshalb wohl vermuten dürfen, daß in der Bueve-Sage deshalb eine biblische Joseph-Geschichte erscheint, weil die Bueve-Sage ohne sie so auffallende bodenständige Motive der Joseph-Potiphar-Geschichte enthielt, daß sie nach unserer biblischen Joseph-Geschichte ergänzt werden konnten.

Die Möglichkeit einer solchen Annahme würde zu der Alternative führen, daß der Urias-Brief mit einer Joseph-Potiphar-Geschichte zusammen als bodenständig der Bueve-Geschichte angehört oder daß der Brief zwar bodenständig, aber die Verknüpfung mit der Joseph-Geschichte, soweit aus unserer Bibel, sekundär ist.

Allein muß die Joseph-Geschichte der Bueve-Sage wenigstens in der Hauptsache gerade aus unserer Bibel stammen und in der Bueve-Geschichte Fremdkörper sein?

Im Unterschiede von unserer Joseph-Sage sind es nicht seine Brüder, die Bueve ums Leben bringen wollen, sondern seine Mutter, seine Mutter, die nun einen Untergebenen damit beauftragt, der aber den Auftrag nicht ausführt, jedoch

es getan zu haben behauptet. Das ist aber eine Abwandlung, die wir mit Varianten schon mehrfach mit absoluter Bestimmtheit als eine Entwicklung aus der, oder einer, Joseph-Sage oder einen Ersatz für das Entsprechende in ihr, als etwas in gewissem Sinne altes, vorbiblisches Motiv nachweisen konnten. S. o. S. 279 ff. die Apollonius-, o. S. 290 ff. die Battos-, o. S. 370 die Chrysippus-Sage. Vgl. auch o. S. 95 f. die *Ramajana*-Sage und ein zugehöriges Märchen. Und im Unterschiede von der biblischen Potiphar-Geschichte stellt sich in der Bueve-Sage diese also dar: Zwei Vornehme bezichtigen den „Joseph" eines unlauteren Verkehrs mit seiner Tochter. Und auch dazu bieten die bis jetzt von uns untersuchten Sagen Parallelen. S. o. S. 496 f. die Sigurd-, o. S. 528 ff. die Wolfdietrich-Sage, aber wohl auch o. S. 290 f. die cyrenische Battos-Sage. Diese Parallelen scheinen jedenfalls zu zeigen, daß es nicht einfach unsere Joseph-Geschichte ist, nach der die Bueve-Sage erweitert wäre, sondern eine z. T. abgeänderte Joseph-Geschichte. Falls man nicht die Sachlage noch weiter komplizieren und annehmen will, daß eine nach unserer biblischen Joseph-Sage erweiterte Bueve-Geschichte ihre Joseph-Sage nach einer abgewandelten Joseph-Geschichte abgeändert hätte. Aber wer wird sich dazu verstehen?

Bemerkenswert wäre das Verhältnis des Urias-Briefes in unserer Bueve-Geschichte zu seiner Umgebung. Unsere Joseph-Geschichte hat keinen Urias-Brief. Stammt also die Joseph-Geschichte der Bueve-Sage aus der Bibel oder einer ihr so nahe stehenden verwandten Sage, wie die o. auf dieser Seite genannten Sagen, so hätten Urias-Brief und Umgebung in unserer Sage nichts mit einander zu tun. Nun ist der biblische Urias-Brief nach o. S. 545 ff. wohl die Folge einer Potiphar-Szene, in unserer biblischen Potiphar-Geschichte aber deren Folge das Gefängnis. Bildeten somit Potiphar-Geschichte und Urias-Brief in der Bueve-Geschichte eine ursprüngliche Einheit, so müßte wohl der Brief die Folge der Potiphar-Szene und das Gefängnis die des Briefes sein. Das ist aber der Tatbestand in unserer Geschichte, und dieser für sich genommen würde somit auf eine ursprüngliche

Zugehörigkeit des Briefes zur Potiphar-Geschichte in unserer Sage schließen lassen.

Hierzu kommt aber noch ein weiterer merkwürdiger Umstand. Bueve wird nicht in ein einfaches Gefängnis gesteckt, sondern darin hat er sich des Ungeziefers (und des Gewürms oder der Schlangen) zu erwehren. Hiervon erzählt unsere Joseph-Sage nichts. Aber die drei griechischen Potiphar-Sagen in Jakob-Sagen lassen den Joseph zur Strafe für seinen vermeintlichen Ehebruchsversuch durch Tiere bedroht werden (S. 374, S. 393 und S. 446 f.). Und da sieht es so aus, als ob die Tiere im Kerker des Bueve diesen Tieren entsprächen[1]). Daß aber ein Erzähler durch Kombination des Joseph-Kerkers mit einer Bedrohung durch ein Tier aus gerade einer anderen Joseph-Sage den Bueve-Kerker mit seinem Getier geschaffen hätte, wäre doch eine verzweifelte Annahme. Vielmehr scheint dieser Kerker mit den Tieren, indem er etwas Ursprüngliches zeigen könnte, das unserer Joseph-Sage fehlt, für Unabhängigkeit der Bueve-Joseph-Sage von gerade unserer Bibel zu sprechen.

Und so scheint es möglich, daß die Joseph-Geschichte in der Bueve-Sage doch nicht auf unsere biblische Joseph-Sage zurückgeht, sondern darin bodenständig ist. Aber ein gewichtiger Umstand spricht dagegen: Der Anfang der Bueve-Sage soll eine David-Sage sein, deren „Potiphar-Geschichte", falls original, obwohl „Potiphar-Geschichte", doch eine solche sein, wie sie auf dem Sonderboden der David-Sage gewachsen wäre (o S. 545 ff. und S. 558). Aber, was damit in der Bueve-Sage verknüpft ist, trägt so spezifischen

1) In seltsamer Unabhängigkeit von diesem Abschluß einer Entwicklung stände ein anderer: In der Bueve-Sage wäre der Kerker mit den Schlangen ein Gegenstück zu den Tieren der griechischen Potiphar-Geschichten, welche aus dem Stier des *Gilgamesch*-Epos geworden sind. In der Um-Siegfried-Sage aber entspricht der Garten mit den Schlangen bei König Atli der *ylgr* der Siggeir-Episode, die ein Gegenstück zum thebanischen Fuchse und schließlich auch zum Stier des *Gilgamesch*-Epos ist. S. u. S. 568.

Jakob-Joseph-Sagen-Charakter, daß man wieder zurückzuckt. Und so wird man vielleicht allen Erscheinungen mit einer Annahme gerecht, daß die Joseph-Geschichte der Bueve-Sage doch aufgepfropft ist, aber nicht in unserer, biblischen, sondern in einer abgewandelten Gestalt, wie sie sich in Einzelheiten auch sonst kundgibt.

Eine solche Aufpfropfung setzt aber nach o. S. 558 anscheinend schon vorher Elemente in der Bueve-Sage voraus, die an die Joseph-Sage erinnern. Und somit wäre die Bueve-Sage mit und ohne die ausgedehnte Joseph-Sage darin doch eine wichtige Parallele zur Hamlet-Sage, die unsere Analyse von ihr bestätigen könnte.

Die Hamlet-Sage beginnt mit derselben Urias-Geschichte, wie die biblische Urias-Geschichte eine ist. Ebenso die Bueve-Sage, genau ebenso. Die Hamlet-Sage bietet dann eine „Potiphar-Geschichte", eine Urias-Brief-Reise, schließlich eine Ermordung des Mörders des Vaters. Ebenso wieder die Bueve-Sage. Aber in Hamlets Urias-Brief-Reise finden wir u. a. die Gold-Stäbe, die Heirat der Tochter des Königs von Britannien, und nur im Schlußteil seiner Sage die zweite Heirat Hamlets, dann seinen Tod in der Schlacht. Und zu diesen Dingen fanden sich Analogien 1. in Sagen, die nicht oder nicht direkt mit der Hamlet-Sage verwandt sind, und 2. in der Brutus-Sage, die wir als eine der nächsten Verwandten der Hamlet-Sage betrachten müssen (u. S. 592 ff.). Somit könnte die Bueve-Sage einerseits vielleicht bestätigen, daß wir in den nach unserer Ansicht sekundären Bestandteilen der Hamlet-Sage mit Recht solche erkannt haben. Aber nun fehlt in der Bueve-Sage auch völlig gerade alles, was in der Reise Hamlets nach Britannien mit der Brutus-Reise nach Delphi verwandt ist: die Begleitung der zwei Männer, deren Schicksal im Gegensatz zu dem Hamlets, dabei im Gegensatz zu Erwartungen, die goldenen Stäbe. Aber das Befremden darüber, daß gerade diese Dinge fehlen, braucht nicht zu der Ansicht zu verleiten, daß somit auch sie in der Hamlet-Sage nicht heimatberechtigt sind. Denn wir müssen uns darauf besinnen, daß sie ja insgesamt einer Reise ange-

hören, welche von der Brief-Reise verschieden ist (o. S. 549 f.). Und somit könnte die Bueve-Sage vielmehr zeigen, daß unsere Analyse ganz richtig war: Die Bueve-Sage könnte auf einer Sage beruhen, die beide Reisen noch unvereinigt zeigte, und hätte einfach die ganze eine Reise glatt gestrichen.

Beunruhigend könnte schließlich auch noch wirken, daß bei Bueve der Blödsinn Hamlets gänzlich fehlt, der ja auch, als ein Gegenstück zu dem des Brutus, ein organischer Bestandteil der Sage ist. Aber das ist nicht beunruhigend. Bei Hamlet nimmt ja der vorgetäuschte Blödsinn einen breiten Raum ein, so breit, daß er nicht so leicht hätte aus seiner Sage verschwinden können, aber nicht so bei Brutus; und niemand wird leugnen können, daß in der Hamlet-Sage eine mit Behagen betriebene Weiterausspinnung der Sage vorliegt. Ob somit auch die Bueve-Sage der Hamlet-Sage sehr nahe steht, der Blödsinn eines Brutus konnte im Gegensatz zu der Hamlet-Sage daraus verschwinden, wenn sie keine nähere Verwandte der Hamlet-, sondern zunächst nur der Brutus-Sage war. Und schließlich mag die Unbesonnenheit des jungen Bueve gar noch ein Rest des Blödsinnes eines Vor-Brutus und Vor-Hamlet sein.

Daß Bueve nicht auch wie Hamlet und ebenso Brutus seinen Tod im Kampfe findet, hat natürlich gar keine Bedeutung: Der Tod der beiden im Kampfe braucht keine Verwandtschafts-Parallele zu sein, und er konnte andererseits in der Bueve-Sage preisgegeben werden.

Somit dürfen wir vorderhand in der Bueve-Sage eine Schwester-Sage der Hamlet-Sage und deshalb eine Tochter einer „Vor-Brutus-Sage" sehen, die gewisse von deren Entwicklungen noch nicht zeigt und so z. T. einen älteren Zustand als die Hamlet-Sage repräsentiert. Andererseits ist aber unsere Bueve-Sage wohl durch eine Joseph-Sage erweitert worden, aber nicht nach unserer biblischen Joseph-Sage, sondern nach einer anderen Form von ihr, die auch sonst in Sagen und Märchen zu beobachten ist.

Über Beziehungen zwischen Bueve-Sage und Horn-Sage DEUTSCHBEIN, *Stud. z. Sagengeschichte Englands*, S. 182 ff.

---

b.

Die Sagen von Dan über Gram bis Rorik und die von Aegyptus über Proetus bis Deïphontes, von Numitor bis Servius Tullius sowie die von Abraham über Jakob bis David (I).

Daß wir in der Horwendill-Fengo-Hamlet-Sage eine vor- oder nebenbiblische Urias-David-Salomo-Sage zu erkennen haben (o. S. 536 und 541 ff.), beweist weiter ihre Vorgeschichte bei Saxo Grammaticus[1]). Denn in dieser erkennen wir vor- oder nebenbiblische Vorgeschichten der Urias-Sage wieder. Gehen wir von dem aus, was von dem dänischen Könige Gram erzählt wird. Gram zieht (zweimal) gegen den Norweger-König Swibdager, der Grams Schwester entehrt und seine Tochter zu entehren versucht hat, verliert indes auf dem (zweiten) Zuge gegen Swibdager sein Leben. Sein einer Sohn aber — von zweien —, namens Hading, rächt als einziger überlebender Sohn seinen Vater und seinen Bruder (der also auch von Swibdager getötet sein muß), indem er Swibdager erschlägt. Inzwischen hat aber Hading, von einer Zauberin Harthgrep(a), gewissermaßen seiner Pflegemutter, dazu verführt, mit ihr Beilager gehalten[2]). Man erkennt hierin alsbald eine Parallele zu einer Vor-Sigurd-Siegfried-Sage, nämlich zu Signys Heirat wider Willen mit Siggeir, ihres Vaters Wölsung und ihrer Brüder Kampf mit

1) Wir legen diese allein unseren Ausführungen zugrunde, weil wir völlig außerstande sind, auch noch die nordischen Parallelsagen auf ihr Verhältnis zu Saxos Darstellung zu untersuchen. Das gilt namentlich auch von der isländischen Geschichte von Hrolf Kraki (übersetzt von P. HERRMANN, in Thule, XXI, S. 221 ff.). Wir müssen so, aber schwersten Herzens, leichtsinnig erscheinen und sein, auf die große Gefahr hin, in Einzelheiten danebenzuhauen. Freilich doch wohl nur in Einzelheiten. Denn im ganzen scheint die isländische Hrolf-Kraki-Sage jedenfalls weniger ursprünglich als die entsprechende Saxo-Sage und darum für uns weniger wichtig zu sein. 2) HERRMANN, *Saxo*, S. 23 ff.

ihm, des Vaters Erschlagung dabei, der Brüder Tod bis auf einen, Sigmund, als Folge, dieses Sigmund Beilager mit seiner in eine Zauberin verwandelten Schwester, schließlich Sigmunds Rache an Siggeir für die Tötung seines Vaters (und seiner Brüder) (o. S. 481 f.). Die Wölsung-Sigmund-Sage ist nach o. S. 481 ff. eine Jakob-Juda-Sage. Somit müßte auch die Gram-Hading-Sage, die der Wölsung-Sage nahesteht, eine Jakob-Juda-Sage sein. Und nun beobachten wir weiter, daß hier die Gram-Sage — und zwar in näherem Anschluß auch an die Ur-Sage, nicht nur an unsere, biblische, Jakob-Sage — z. T. Älteres als die Vor-Sigurd-Sage bietet: Der Verwandte greift den Schänder einer Jakobs-Tochter an, nicht, wie in der anderen Sage, der, welchem diese wider ihren Willen vermählt ist, deren Verwandte (Vater und Brüder). Die Swibdager-Episode begnügt sich dabei nicht mit einer beleidigten Tochter, sondern gesellt ihr, im Unterschiede von allen uns hier interessierenden verwandten Sagen, eine beleidigte Schwester des Rächers zu. Das erklärt sich aber höchst einfach. In der Ur-Sage, der Sichem-Dina-Episode der Jakob-Sage, sind die Brüder der vergewaltigten Frau ihre Rächer; dafür hat die Wölsungen-Sage deren Vater und Brüder, die Swibdager-Episode aber nur eine Person, die aber für zwei Frauen kämpft, eine Tochter und eine Schwester. Folglich hat sich die Tochter und Schwester, für die sich Vater und Brüder einsetzen, wohl in zwei Personen gespalten, in eine, für die sich Gram als Vater, und eine, für die sich derselbe als Bruder einsetzt.

Weiter steht die Gram-Sage auch darin noch der Ur-Sage näher als es die Wölsung-Sage tut, daß ihre Thamar, die Zauberin, noch nicht mit der vergewaltigten „Jakob-Tochter“ identisch geworden ist. Sie steht also auch darin noch auf einer älteren Entwicklungs-Stufe, als die Herakles-Sage, deren Jakob-Tochter und Thamar bereits zu der einen Alcmene, = Signy, verschmolzen sind (o. S. 407 f. und 481 ff.).

Unmittelbar hinter dem Abschluß der Swibdager-Episode erzählt Saxo davon[1]), wie der Gott Othinus, d. i. Odin, in Upsala erscheint und ihm dann eine goldene Statue, ein Abbild von ihm, mit schweren Armringen, nach Bizantium-Byzanz geschickt wird. Seine Gattin Frigga aber läßt der Statue das Gold abnehmen, dann die Bildsäule umwerfen und das Gold zu ihrem Schmuck verbrauchen. Weiter wird erzählt, daß sie sich mit einem Knechte der Unkeuschheit hingibt, und daß ihr Gatte, über sie ergrimmt, in die Verbannung geht. Danach tritt ein gewisser Mithotyn als Gott auf und an Odins Stelle, bis Odin zurückkehrt, Mithotyn aber nach Finnland geht und dort erschlagen wird. Zu dem ersten Teile dieser Erzählung bietet nun die Jakob-Sage eine merkwürdige Parallele: Unmittelbar hinter der Sichem-Dina-Episode, der Parallele zu der Swibdager-Geschichte, heißt es in der Jakob-Geschichte, daß Jakobs Angehörige auf seinen Befehl die fremden Götter abschaffen, ihm übergeben, und dazu (bezw.: und deshalb auch) ihre Ohrringe[2]). Diese Gestalt der Sage ist aber eine damit als verwandt zusammengehörige Parallele zu der Moses-Geschichte vom goldenen Kalbe, dem Götzenbilde beim Sinai, gefertigt aus goldenen Ohrringen und danach zerstört, und zu dem Befehle Mosis an das Volk Israel, seinen Schmuck abzulegen[3]). Somit hatte die Sage nach Saxo — bezw. deren Vorlage — vermutlich wieder eine Vorlage, in welcher in der besprochenen Episode der Jakob-Sage noch von einem Götzenbilde der Familie Jakobs gesprochen wurde, wie in der Moses-Sage von einem Götzenbilde der Israeliten. Ob in dem Ehebruch der Frigga der Ehebruch des Kebsweibes Jakobs mit seinem Sohne Ruben — bezw. etwas dem in einer älteren Sagen-Form Entsprechendes — nachklingt, muß vorläufig unentschieden bleiben. Bemerkenswerterweise wird dieser Ehebruch sehr bald nach der eben besprochenen Episode, in demselben Kapitel wie diese, (1 Mos. Kap. 35) berichtet.

---

1) HERRMANN, *Saxo*, S. 30 ff.

2) 1 Mos. 35. Vgl. o. S. 148. 3) Band I, S. 251 ff.

Was oben von Odin und Frigga erzählt wurde, wiederholt sich in gewisser Weise in der Zeit Hothers[1]) (s. dazu unten S. 583 ff.): Odin will Rache nehmen für seinen erschlagenen Sohn Balder. Ihm verkündet der Finne Rostioph, ihm werde von der Rinda, der Tochter des Russen-Königs, ein Sohn geboren werden, der Balder rächen werde. Und nun sucht Odin wieder und wieder, trotz demütigender Zurückweisung, Rinda für sich zu gewinnen. Schließlich erreicht er durch eine gemeine List — es wird auch gesagt, unter Beihilfe des Vaters der Rinda — einen erzwungenen Beischlaf mit ihr. Jetzt wird er aber von den anderen Göttern verbannt, an seine Stelle wird Oller gewählt, bis schließlich Odin zurückkehren darf, Oller von ihm vertrieben und in Schweden von Dänen erschlagen wird. Hier liegt doch wohl in der Hauptsache eine Variante zu der ersten Odin-Geschichte vor, dabei eine geschlechtliche Untat Odins als Variante zu der der Frigga. Warum diese nun gerade innerhalb der Hother-Sage erzählt wird, bleibt vorderhand unklar. Möglich, daß die Balder-Sage in der Hother-Geschichte den Anstoß dazu gab. Zu weiteren Parallel-Geschichten innerhalb der Saxo-Sage s. u. S. 572 ff. und S. 579 ff. Die Geschichte vom Beilager Odins und der Rinda erinnert an das von Aegeus und Aethra, eine Juda-Thamar-Geschichte (o. S. 438 f.).

Hinter der ersten Odin-Geschichte mit dem goldenen Odin-Bilde erzählt Saxo von einer großen Hungersnot[2]), dahinter von einem göttlichen Tiere unbekannter Art[3]), das Hading, ein Sohn Gram-Jakobs, beim Baden im Meere angreift und tötet. Als er ob seiner Tat noch gar frohlockt, erfolgt eine Unheils-Verkündigung durch ein Weib, und nun kommt Unglück über ihn: Seine Schiffe werden im Sturme zerschlagen, und über dem Schiffbrüchigen stürzt das Haus zusammen. Schließlich versöhnt er die Götter durch schwarze Opfertiere. Nun kennen wir aus dem *Gilgamesch*-Epos einen

---

1) Herrmann, *Saxo*, I, S. 99 ff.
2) Herrmann, *Saxo*, I, S. 35; dazu eb., II, S. 94 f.
3) Herrmann, *Saxo*, I, S. 36; dazu eb., II, S. 101, Anm. 1.

Zusammenhang zwischen dem Auftreten des nachher getöteten heiligen Himmels-Stiers und einer siebenjährigen Hungersnot, hören von der Tötung des Stiers, von der Klage der Göttin *Ischtar* hierüber, hören davon, daß *Enkidu, Gilgameschs* Freund, von einem Strafbeschluß der Götter träumt, hören vom Tode *Enkidus* doch wohl infolge eines solchen Beschlusses; und von Stier und Hungersnot hat ja unsere Jakob-Sage, und zwar hinter der Abschaffung der fremden Götter und Rubens Inzest, noch die siebenjährige Hungersnot und die sie ankündigenden 2 × 7 Kühe gerettet, und die Tötung des Stiers ist in der Jakob-Sage offenbar noch in der fluchwürdigen Lähmung eines Stiers erhalten[1]). Die Odyssee aber, d. h. Odyssee II, eine Jakob-Sage (o. S. 176 ff.), bietet dafür den Hunger auf und bei Thrinacia, die in frevelhaftem Übermute erfolgte Tötung der heiligen Helios-Rinder[2]) auf Thrinacia, die vergeblich zur Sühne geopferten Rinder, die Meldung der Göttin Lampetie, den Strafbeschluß der Götter, und als Strafe den Bruch des Mastes und danach den Untergang des Schiffes und der Gefährten (o. S. 177 f.). Und die nahe verwandte „Südsee-Odyssee" (o. S. 232 ff.) bietet dafür den Hunger von Fidschianern auf dem Schiffe des Longa-Poa, die Tötung eines Wals durch sie, welche sie zu frevelhaftem Übermute gegen die Götter reizt, den Beschluß der Götter, sie zu bestrafen, und als Strafe den Bruch des Mastes und anderes Unheil. Somit ist auch weiter in der Vor-Hamlet-Sage ein Zusammenhang gerade mit der Jakob-Sage festzustellen, dabei aber zugleich ein näherer Zusammenhang mit der Odysseus-Sage, genauer mit Odyssee II, einem Absenker gerade wieder der Jakob-Sage. Unnötig

1) Band I. S. 258 ff.

2) HERRMANN, *Saxo*, II, S. 116, stellt zur Tötung des Meer-Tieres durch Hading die Tötung der Hirschkuh in Aulis usw. als Parallele. Aber damit hat jene nichts zu tun. S. o. S. 350 f. Zufälligerweise hat aber die Aulis-Episode auf die Thrinacia-Episode abgefärbt. S. o. S. 363 und meine oben S. 176 genannte Broschüre *Gilgamesch-Epos . . . und Odyssee*, S. 65 f.

hinzuzufügen, daß unsere Vor-Hamlet-Sage mit ihrem einen Tiere für den einen Himmels-Stier gegenüber unserer Odyssee mit 350 Rindern und 700 Herden-Tieren im ganzen ebenso eine ältere Entwicklungs-Stufe darstellt wie die Südsee-Odyssee mit ihrem einen Wal.

Mit der eben geglückten Feststellung ist etwas Weiteres gegeben, das über verschiedene oben erörterte Episoden endlich ein abschließendes Urteil erlaubt: Hading tötet das Tier. Hading ist aber ein Juda (o. S. 563f.). Also tötet in der Vor-Hamlet-Sage ein Juda den „Himmels-Stier". In der Vor-Sigurd-Siegfried-Sage aber tötet Sigmund-Juda die *ylgr.* (o. S. 481 f.), in der Vor-Herakles-Sage macht Amphitryon-Juda den entsprechenden thebanischen Fuchs unschädlich (o. S. 409 f. und S. 482), und tötet Bellerophontes, ein Joseph, aber auch ein Juda, die Chimäre (o. S. 393); und in der Theseus-Sage bekämpft der Juda-Sohn Theseus den Minotaurus, den Mino-Stier (d. i. Minos-Stier?) (o. S. 441 f. und S. 443 f.). Und von allen diesen Tieren mußten wir bereits feststellen oder doch vermuten, daß sie Gegenstücke zum Himmels-Stier sind (o. S. 485). Somit dürften nunmehr diese Tiere und das von Hading-Juda getötete Tier insgesamt wirklich dem Himmels-Stier des Epos entsprechen. Wenn es also nunmehr völlig feststeht, daß in griechischen und ebenso in germanischen Sagen ein Juda, ein Jakob-Sohn, den „Himmels-Stier" tötet, nicht ein Jakob-*Gilgamesch*, so ist damit natürlich gleichwertig, daß die Gefährten des Odysseus, aber nicht Odysseus-Jakob-*Gilgamesch* selbst, Rinder des Helios töten, welche dem Himmels-Stier entsprechen (o. S. 190 f.), daß von Söhnen Jakobs, nicht aber von Jakob selbst, der entsprechende Stier gelähmt wird (ebendort).

Juda-Gestalten sind aber nicht, sondern Moses-, falls nicht Jakob-Gestalten die Helden, welche das Meer-Tier in der Andromeda-Sage, die lernäische Schlange, das Meer-Tier in der Hesione-Sage, den Drachen in der Sigurd-Siegfried-Sage töten (o. S. 402 ff., S. 412 f., S. 419 f., S. 504 ff.).

Also sind diese Ungeheuer auch deshalb wohl mit Recht, anders als die vorher genannten Tiere, von uns für Repräsentanten der Löwen-Schlange oder des Schlangen-Löwen erklärt worden. Oedipus zeigte sich als ein Juda-Sohn (o. S. 381 ff.), aber wohl auch als ein Juda (o. S. 384 ff.), und er bewirkt den Tod der Sphinx (o. S. 382). Wenn somit die Gestalt der Sphinx auch an eine ursprüngliche Identität mit der Löwen-Schlange oder dem Schlangen-Löwen denken läßt (o. S. 382; s. auch eb. Anm. 1), so dürfen wir nunmehr doch vermuten, daß sie zugleich ebensogut als ein Ersatz den Himmels-Stier repräsentiert, wie es fraglos als ein Ersatz die Chimäre der Bellerophontes-Sage tut (o. S. 393). Allein — vielleicht sind wir mit der Erklärung von Andromeda-Sage usw. immer noch nicht am Ziel.

Nach der Episode mit dem Meer-Tiere erwirbt Hading, nach o. S. 568 sagengeschichtlich || Sigmund-Juda, dem Vater Sigurd-Siegfrieds, durch einen Kampf die Regnilda, durch einen Kampf gegen deren Räuber, worin er schwer verwundet wird. Die Jungfrau pflegt ihn gesund, wählt ihn nachher bei einer Gatten-Wahl, heiratet ihn und hat einen Sohn, Frotho (I), von ihm, der sein Nachfolger wird. Und dieser Sohn vollführt als erste Heldentat die Tötung eines Drachen, die ihm von einem anderen Manne, einem Eingeborenen, angeraten wird, und gelangt dadurch in den Besitz der vom Drachen behüteten Gold-Schätze[1]). Es erübrigt sich, es auszusprechen, daß wir da zunächst wieder etwas wie eine Sigmund-Juda-Geschichte haben. Denn nachdem Sigmund sich mit der Hjördis vermählt hat, zieht der König Lyngwi gegen ihn, um ihm die Gattin zu rauben. Es kommt zur Schlacht, und in der Schlacht wird Sigmund tödlich verwundet, sodaß Hjördis, die herbeigeeilt ist, nichts mehr für seine Heilung tun kann. Nach Sigmunds Tode ist dann der Sohn Sigmunds und dieser Hjördis, Sigurd-Siegfried, sein Erbe. Und dessen erste große Heldentat ist die ihm von Regin bezw. Mimir eingegebene

1) HERRMANN, a. a. O. I, S. 37 ff.; S. 47 f.

Tötung des Goldschätze hütenden Drachen (o. S. 504; S. 504 ff.[1]).

Es ist völlig klar: Gram = Wölsung = Electryon = Jakob, Hading = Sigmund = Amphitryon = Juda, Frotho = Sigurd = Herakles = Moses. Und somit verläuft auch darin die Vor-Hamlet-Sage in Uebereinstimmung mit der Um-Herakles-Sage und der Um-Sigurd-Siegfried-Sage, daß ein Moses in ihr der Sohn eines Juda ist. Hervorhebung verdient, daß dieser Juda-Sohn Moses ebenso wie in der Sigurd-Siegfried-Sage (o. S. 495 ff.) zwar Sohn eines Juda, aber nicht einer Thamar ist; denn die Thamar der Um-Hamlet-Sage ist ja die Harthgrep(a) (o. S. 563 f.). Da übrigens Hading ein fragloser Juda ist, so ist schließlich bemerkenswert, daß er seinen Tod durch Selbst-Erhängen findet[2]), deshalb, weil wir bereits eine ganze Reihe von Juda-Gestalten als Selbstmörder, auch als aufgehängt kennen gelernt haben: Erg.-Heft, S. 99 f., o. S. 330 Anm. 1, S. 442, S. 494 und u. S. 578.

Wir haben also eine neue „Wölsungen"-Sage nachgewiesen, eine Sage, die sich deutlich als nächstverwandt gerade mit dieser zeigt. Dies vor allem darin, daß die Parallelgeschichte zur Juda-Thamar-Geschichte, die von Hading und der Zauberin, ebenso den Zusammenhang der Swibdager-Geschichte durchbricht, wie die parallele Sigmund-Signy-Geschichte den Zusammenhang der Siggeir-Geschichte, im Unterschiede von der parallelen israelitischen und griechischen, älteren, Sage (o. S. 406 ff., S. 483 und S. 490 ff.).

Nach o. S. 569 f. haben wir uns mit Frotho, = Herakles-Moses, der Hamlet-Brutus-Aepytus-Salomo-Sage um eine weitere Generation genähert. Ehe wir nun aber auf diesem Wege weiter fortschreiten, müssen wir nunmehr zunächst von der Swibdager-Sage an rückwärts gehen.

---

1) Verglichen worden ist die eine Drachen-Tötung natürlich längst mit der anderen. Die Frotho-Drachen-Sage ist aber — wegen ihrer Stellung im System — gegen HERRMANN, *Saxo*, II, 129 nicht einfach ein Abklatsch von der Sigurd-Drachen-Sage, sondern jedenfalls im Kern genetisch mit ihr verwandt.

2) HERRMANN, a. a. O. I, S. 46.

Vor dieser, also einer Art Siggeir-, d. h. einer Sichem-Episode in einer Jakob-Sage, begegnet der mit Bocksfellen und bunten Tierhäuten bekleidete Gram der Gro, Tochter des Königs Sigtrug, die mit einigen Mägden zu einem See zum Baden reitet, verleitet sie zu einem Beilager und heiratet sie später[1]). Vor der Sichem-Episode aber in der Jakob-Sage die Haran-Episode, in welcher Jakob die Rahel am Brunnen trifft, die er später heiratet. Diese Episode ist ja aber aus der Begegnung des doch wohl mit Fellen bekleideten, haarigen Wildlings *Enkidu* mit dem Freudenmädchen an der Tränke entstanden[2]). Und so hat anscheinend die Gram-Sage auch hier noch eine ältere Form einer Jakob-Geschichte erhalten. Sehr bemerkenswert ist dabei, daß in der Gram-Sage der Träger der Geschichte, deren Jakob-*Gilgamesch*, in der äußeren Aufmachung des *Enkidu* erscheint, des ursprünglichen Mittelpunkts der Freudenmädchen-Episode, während in unserer, biblischen, Jakob-Sage nicht Jakob, sondern der *Enkidu* Esau, noch ebenso — als haariger Mann — die Merkmale eines *Enkidu* behalten hat, wie Elias-*Enkidu* in der Elias-Elisa-, Johannes-*Enkidu* in der Johannes-Jesus-Sage[3]). Weiter sei noch hervorgehoben, daß in dieser Freudenmädchen-Episode der Gram-Sage, einer Jakob-Sage, das Freudenmädchen ebenso durch eine Königstochter mit ihren Mägden vertreten ist wie in der Nausicaa-Episode innerhalb der Phäaken-Episode (o. S. 186 ff.), nach o. S. 181 ff. auch einer Jakob-Sage! Und darum gehört der ruppige, struppige Gram-*Gilgamesch-Enkidu* unserer Episode neben dem zunächst ungewaschenen Odysseus-*Gilgamesch-Enkidu* der Nausicaa-Episode gewiß auch zur Vervollständigung der Verwandtschafts-Parallele: Die Königstochter Nausicaa, die mit ihren Mägden zum Waschen am Flusse hinausgefahren ist, + dem ungewaschenen Odysseus = der Königstochter Gro, die mit ihren Mägden

1) HERRMANN, a. a. O. I, S. 18 ff. 2) Band I, S. 225 ff.
3) Band I, S. 235 f.; S. 579; S. 811 f.

zum Baden im See hinausgeritten ist, + dem ruppig-struppigen Gram. Vgl. zu der Gram-Sage als einer Jakob-Sage und gerade Odyssee **II,** einer Jakob-Sage, o. S. 566ff. und u. S. 574ff.

Allein, was wir oben ausführten, ist vielleicht nur z. T. richtig. Gewiß — eine Freudenmädchen-Episode ist die Gro-Episode fraglos. Ob aber gerade oder doch nur eine solche der Jakob-Sage, ist vielleicht zweifelhaft. Denn in der Gro-Episode spielt ein Mann namens Bessus den Brautwerber für Gram. Dgl. hat indes die Jakob-Sage nicht, wohl aber die Isaak-Sage[1]). Und somit hätten wir hier, fraglos innerhalb einer Jakob-Sage, für die Brunnen-Szene der Jakob-Sage in Haran mit Nachfolgendem die ihr in unserer biblischen Sage sehr ähnliche Brunnen-Szene der Isaak-Sage; genau wie in der Hilde-Gudrun-Sage (o. S. 469 f.; vgl. auch o. S. 184f.)! Und nun zeigt uns die Gram-Sage selbst allem Anscheine nach, wie zutreffend wir kombinieren mußten: Vor der Heirat mit der Gro hat Gram bereits einmal geheiratet, nämlich seine Milchschwester, die Tochter seines Erziehers Roar(ius), in dessen Hause er aufwuchs[2]). Diese Tochter von Grams Erzieher kann jedoch ebensogut ein Gegenstück zu einer Gattin Jakobs und Tochter Labans sein, bei dem Jakob lebte, wie Nanna, die Tochter von Hothers Erzieher Gewar, ein Gegenstück zu einer Gattin Davids und Tochter Sauls (nämlich Michal) ist, an dessen Hofe David lebte[3]) (s. u. S. 583).

Nun hat Jakob zwei Frauen geheiratet, die Lea und die Rahel. In der letzten haben wir das Freudenmädchen des *Gilgamesch*-Epos erkannt, in der ersten die Göttin *Ischchara-Ischtar*, derentwegen *Gilgamesch* mit *Enkidu* ringt[4]). Dieser Kampf um die *Ischchara* soll im *Ramajana* und im

---

1) 1 Mos. 24.

2) HERRMANN, a. a. O. I, S. 18.

3) Zu einem altnordischen Motiv der geheirateten Ziehschwester HERRMANN, a. a. O. II, S. 218.

4) Ergänzungs-Heft, S. 62 ff. und 64 ff.

Mahabharata, zwei Jakob-Sagen, zum Ausdruck kommen in je einem Freier-Wettkampf um die Frau, mit Bogen-Spannen und Bogen-Schießen (o. S. 94 f., 112 und 142), in der Herakles-Sage innerhalb einer ursprünglichen Jakob-Sage in einem Bogen-Wettkampf zwischen einem Freier und dem Vater sowie den Brüdern der Iole (o. S. 425 f.), in der Odysseus-Sage innerhalb einer Jakob-Sage in einem Wettkampf (nämlich Wettlauf) zwischen den Freiern der Penelope, sowie speziell in einem Bogen-Wettkampf zwischen den Freiern (o. S. 181 ff.). Nachdem aber Gram die Gro geheiratet, kämpft er mit dem Könige Sumblus von Finnland, schließt dann aber, von dem Anblick von dessen Tochter Signe überwältigt, Frieden mit ihm, verlobt sich mit Signe und verspricht, sich von der Gro zu scheiden. Vorher hat er sich schon zu Gunsten der Gro von seiner ersten Gattin, seiner Milchschwester (o. S. 572), getrennt. Wir finden hier somit in der Gram-Jakob-Sage ähnliche Beziehungen zwischen einem Jakob und Jakob-Frauen wie in einer Jason-Jakob- (o. S. 317 f.), einer Herakles-Jakob- (o. S. 425 f.), einer Theseus-Jakob- (o. S. 443 f.) sowie einer Sigurd-Jakob-Sage (o. S. 510 f. und 516). Nun hat aber Gram hintereinander drei Frauen, in der Jakob-Sage und den oben genannten abgeleiteten Sagen handelt es sich jedoch nur um zwei. Wenn sich dann aber Gram-Jakob von zwei Frauen getrennt hat, als er eine dritte heiratet, so erhält die o. S. 572 geäußerte Vermutung, daß die eine der zwei entlassenen Frauen statt einer Jakob- vielmehr wenigstens auch eine Isaak-Gattin ist, eine weitere Stütze.

Die im Kriege gewonnene Jakob-Gattin Signe müßte eigentlich eine *Ischchara-Ischtar* sein (o. S. 572 f.), diese kehrt aber in der Jakob-Gattin Lea wieder (o. S. 514 u. s. w.). Folglich dürfte Signe einer Lea, und darum eine der beiden ersten Gattinnen Grams einer Rahel entsprechen, somit wohl nach o. S. 571 und S. 572 zunächst die erste Gattin, die Ziehschwester Grams. Daß die Signe eine Lea und *Ischchara-Ischtar* ist, geht übrigens auch daraus hervor, daß nachher ein *Chumbaba*-Kampf um sie gekämpft wird (u. S. 574 f.).

Verfolgen wir die Saxo-Ueberlieferung über Gram hinaus rückwärts, so treffen wir auf Skiold, seinen Vater, als einen gewaltigen Jäger[1]). Es wird nicht abwegig sein, wenn wir darin den Jäger Esau, allerdings einen Bruder Jakobs, = Gram, und möglicherweise zugleich den Bogenschützen Ismael, den Oheim Jakobs, vermuten[2]). Vor ihm regieren die beiden Brüder Humbl(us) und Lother(us), von denen der ältere, Humblus, von dem jüngeren entthront wird, und diese beiden sind die Söhne Dans, des Ahnherrn der Dänen-Könige[3]). Man vermutet in den beiden Ismael und Isaak, die beiden Söhne Abrahams, von denen der ältere, Ismael, in die Wüste gejagt wird, damit er nicht mit dem jüngeren Isaak zusammen erbe[3]). Und wenn diese Kombination richtig wäre, dann wäre Dan, der Ahnherr der Dänen-Könige, mit dem und dessen Bruder Saxo seine Geschichte beginnt, ein Abraham, Vater Isaaks und Ismaels, der erste Stammvater der Israeliten in ihrem Lande. Es scheint mir, daß dies zu vermuten nach unseren bisherigen Ergebnissen nicht weniger erlaubt sein dürfte, als es etwa für hirnverbrannt zu erklären.

Wir wollen nunmehr, mit einer in der Hauptsache fraglos festen Grundlage unter uns, in der Analyse der Saxo-Ueberlieferung über Gram hinaus weiter vorwärts schreiten, müssen uns aber vorher noch einmal mit der Gram-Sage befassen. Gram hat sich, wie wir schon erwähnten, mit der finnischen Königstochter Signe verlobt. Als er aber (das erste Mal) gegen Swibdager ausgezogen ist, ist sie von ihrem Vater einem anderen versprochen worden. Nun eilt Gram nach Finnland, kommt noch gerade zur Hochzeit, an der er unerkannt, in verschlissener Kleidung, und dabei als Arzt, teilnimmt, und entführt nach einem harten Kampfe Signe in seine Heimat[4]). Es ist, nachdem wir in der Signe oben S. 573 eine *Ischchara-Ischtar* erkennen mußten, ganz un-

1) HERRMANN, a. a. O. I, 15 ff.

2) 1 Mos. 21,20 und 25,27. Indes kann HERRMANN, a. a. O. II, 70 zur Vorsicht mahnen.

3) 1 Mos. 21. 4) HERRMANN, a. a. O. I, S. 23 f.

möglich, in dieser Signe-Geschichte eine *Chumbaba*-Geschichte[1]), von einem Raube und einer Befreiung einer „*Ischtar*", zu verkennen. Eine solche *Chumbaba*-, also Sichem-Dina-Geschichte innerhalb einer Gram-Jakob-Sage soll ja aber bereits die Swibdager-Episode sein, als eine Parallele zu der Siggeir-Episode in der Wölsung-Sage (o. S. 563 f. und S. 481). Somit hätten wir hier, und zwar an gleicher Stelle der Sage, ineinander geschoben zwei Dubletten! Zwei Dubletten noch dazu, die in einem merkwürdigen Verhältnisse zu einander stehen: Die Swibdager-Episode steht der Siggeir-Sage in der Um-Sigurd-Siegfried-Sage nahe, weiter unsrer Gudrun-Sage (dem zweiten Teile der Hilde-Gudrun-Sage), zwei Absenkern einer Jakob-Sage, weiter auch noch unserer, biblischen, Jakob-Sage (o. S. 470 ff, S. 475, S. 481, S. 490 ff, S. 518 ff.): Vater und Bruder in einer Person, Vater und die Brüder, Verlobter und Bruder, Brüder bezw. die Brüder im Kampfe wegen eines geschändeten oder durch geschlechtlichen Annäherungs-Versuch beleidigten, oder wider Willen geheirateten oder geraubten oder nach einer Vergewaltigung geheirateten Weibes, der Tochter oder Schwester eines Jakob. Aber die Gram- und Signe-Sage steht der Odysseus-Jakob-Sage näher: Odysseus kehrt heim, als die Hochzeit seiner Gattin mit einem anderen gefeiert werden soll; unerkannt, in Bettlerkleidung[2]), kommt er in den Palast; dann Kampf mit den Freiern, Befreiung der Gattin. Erwähnt sei dazu auch noch hier, daß in dem 12ten der *Lettischen Volksmärchen* von BOEHM und SPECHT, das im Hauptverlauf aus unserer Odyssee stammt, der Bräutigam, dem die Braut geraubt ist, in Verkleidung, mit Arzeneien, zu deren Hochzeit mit einem anderen kommt, um dann mit ihr zu entfliehen (o. S. 478). Denn dieser Bräutigam mit den Arzeneien erinnert doch merkwürdig an den sich als Arzt ausgebenden Gram in einer fraglos letztlich verwandten Episode. Aus unseren Darlegungen ergibt sich die Tatsache einer doppelten *Chumbaba*-Episode mit Jakob-Sagen-Charakter innerhalb der Gram-Jakob-Sage. Eine

1) Ergänzungs-Heft, S. 92 ff.

2) Weitere Parallelen z. B. bei HERRMANN, a. a. O. II, S. 84.

Möglichkeit, sie zu erklären, wird sich unten ergeben. S. S. 595. Es erscheint überflüssig, zum Schluß noch ausdrücklich hervorzuheben, daß die Dina der Jakob-Sage in der einen *Chumbaba*-Episode der Gram-Sage ebenso durch eine Signe vertreten ist wie in der *Chumbaba*-Episode der Wölsung-Sage (o. S. 481) und in der von Hagbarth und Sygne (o. S. 490 ff.). Auffallend nur, daß nicht das Weib bezw. eines der Weiber in der der Wölsung-Sage am nächsten stehenden *Chumbaba*-Episode der Gram-Sage Signe heißt, wie in der Wölsung-Sage, sondern das Weib in der anderen *Chumbaba*-Episode, die Tochter des Finnen-Königs.

Wir haben somit in der Vorgeschichte der Hamlet-Sage (einer David-Urias-Salomo-Sage) aus der Jakob-Sage, d. h. einer z. T. älteren als deren biblischen Form, in der Gram-Sage nachgewiesen: einen Jäger, die Gewinnung von zwei Frauen, die Sichem-Episode (in zwei Varianten), die Abschaffung der ausländischen Götter, die Juda-Thamar-Episode, die Hungersnot, (die Tötung eines heiligen Stiers, woraus in der Jakob-Sage) die Lähmung eines Stiers. Und dabei in wesentlich gleicher Folge. Damit steht es außer Zweifel, daß Gram in der Tat ein Jakob, Hading ein Juda, endlich Frotho, der Sohn Hadings, der Drachen-Töter, so gut ein Herakles, weiter ein Moses ist wie Sigurd, der Drachen-Töter, der Sohn Sigmunds, eines Juda. Dementsprechend stoßen wir auf Einzelheiten während Frothos Regierungszeit, die sich noch als Moses-Sagen verstehen lassen. Unmittelbar hinter seiner Drachen-Tötung hören wir davon, daß ein Feind, den Frotho bezwingen will, sein eigenes Land verheert, um Hunger und Pest für seinen Gegner Frotho herbeizuführen, hören wir dann davon, daß die Truppen dieses Feindes, aus der Stadt, in die sie sich eingeschlossen haben und die von Frotho belagert wird, herauskommend, in großer Anzahl in künstliche von Frotho gegrabene Gräben, oder besser Gruben, fallen und getötet werden, und daß Frotho danach die ganze Flotte eines anderen Feindes mit deren Bemannung versenkt und vernichtet[1]). In der Moses-Sage aber ist nach der

1) Herrmann, a. a. O., S. 48 ff.

ersten Plage, der Blut-Plage, einem Reste der „Drachen-Plage“ (o. S. 505 u. s. w.[1])), von Plagen durch Krankheit und Mißwachs, einer Pest danach, dann von dem Untergange der Ägypter im Schilfmeere die Rede — als Absenkern babylonischer Plagen und der babylonischen Sintflut[2]) —; und in der der Moses-Sage näherstehenden Josua-Sage ist die Sintflut-Sage (Wasserflut und Untergang im besonderen einer Stadt, der des Sintflut-Helden) repräsentiert durch den Durchzug durch den Jordan (|| dem Durchzug durch das Schilfmeer in der Moses-Sage) und den wunderbaren Fall des belagerten Jericho[3]).

Von den weiteren Ereignissen in Frothos Leben scheint uns hier zunächst nichts interessieren zu müssen, scheint auch nichts etwas mit unserer biblischen, nichts etwas mit einer griechischen oder germanischen Moses-Sage gemein zu haben. Gleichwohl ist doch allerlei davon wichtig für uns. Wir erwähnen dies hier, ohne jedoch schon jetzt Erörterungen daran zu knüpfen: [4])Ein gewisser Ubbo hat Frothos Schwester Ulwild(a) geheiratet, lehnt sich gegen Frotho auf, wird gefangen, und Ulwild wird Frothos Freunde Scottus gegeben. Ulwild bemüht sich vergebens, ihren jetzigen Gatten zur Erschlagung Frothos zu bewegen, damit er dann selbst König in Dänemark werde, und sucht nun Scottus ermorden zu lassen, aber der Plan gelingt nicht. Danach fährt Frotho nach Britannien, zieht gegen einen schottischen Fürsten und erreicht es durch eine List, daß er Feinden, die ihn verfolgen, entkommt. Er läßt nämlich sein Gepäck, darunter seine Schätze, unterwegs liegen und verstreuen, die Verfolger lesen die Sachen auf und werden so bei der Verfolgung aufgehalten. Frotho soll dann, erstickt durch eine schwere Rüstung und seine Körperhitze, gestorben sein, allem Anscheine nach durch denselben „Rock“, den ihm Ulwild geschenkt hatte und den kein Eisen durchschneiden konnte. — Frotho hinterläßt drei Söhne: Haldan, Roe und Scat(us).

1) Band I, S. 137 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 71 f.
2) Band I, 137 ff. 3) Band I, S. 159 ff.
4) HERRMANN, a. a. O., I, S. 56 ff.

Haldan tötet seine Brüder und stirbt ohne irgendwelche Ruhmestaten an Altersschwäche. — Haldans Söhne Roe und Helgo teilen sein Reich. Von diesem Roe wird nichts Wesentliches berichtet, von Helgo aber, daß er ein äußerst sinnlicher Mann war und eine Jungfrau, namens Thora, vergewaltigte. Diese rächt sich, indem sie es selbst veranlaßt, daß Helgo, offenbar unwissentlich, seine eigene Tochter von der Thora, mit Namen Ursa, entehrt. Die Frucht dieses Beilagers war Rolf. Helgo stirbt nach einer Ueberlieferung durch sein eigenes Schwert, nach einer anderen Ueberlieferung durch Selbst-Erhängung[1]). — Helgos Nachfolger ist Rolf. Ursa aber heiratet Atisl(us) von Schweden. Sie strebt danach, sich von ihm loszumachen und erreicht das auf diese Weise: Sie veranlaßt ihren Gatten, ihren Sohn Rolf durch das Versprechen großer Geschenke an seinen Hof in Upsala zu locken, damit er, wie ihr Gatte meint, dort beseitigt werde. Rolf legt eine Tapferkeits-Probe ab, indem er, neben ein Feuer gestellt, dessen Glut aushält, bis eine Magd das Feuer auslöscht. Dann aber flieht er in Begleitung seiner Mutter mit den Schätzen des Königs Atisl. Aus Furcht vor der Verfolgung durch ihren Gatten läßt sie die Schätze auf den Weg hinstreuen. So werden die Verfolger unter Atisl aufgehalten, und Ursa entkommt mit Rolf[2]). Später wird Atisl erschlagen, und Rolf bestellt zum Statthalter von Schweden einen Mann namens Hiarthwar und gibt ihm seine Schwester Sculd(a) zur Gattin. Diese arbeitet auf einen Abfall von ihrem Bruder hin, und es gelingt den Leuten des Hiarthwar, Rolf zu töten; unmittelbar darauf wird aber Hiarthwar erschlagen. — Auf diesen folgt dann Hother, in dem wir u. S. 583 ff. einen David erkennen werden.

---

1) *Chron. Erici*, S. 151 (nach HERRMANN, a. a. O., II, S. 155).

2) Zu den isländischen Parallelsagen von Rolfs Upsala-Fahrt s. HERRMANN, a. a. O., II, S. 163 ff. Der Genannte führt hier aus, daß Saxos Erzählung wohl isländischen, nicht aber die isländischen Darstellungen dänischen Ursprungs seien. Die gemeinsame ältere Vorlage (u. S. 580 f.) zeigt, daß weder jene aus Erzählungen wie der bei Saxo noch die bei Saxo aus Sagen wie jenen isländischen abgeleitet werden können. Die Darstellung bei Saxo ist verhältnismäßig ursprünglicher.

Wenn Frotho ein Moses ist bezw. sein soll, Hother aber ein David, so müßten wir nunmehr die Könige zwischen Frotho und Hother, nämlich Haldan, Roe und Helgo, Rolf, auf die israelitischen Sagen-Gestalten zwischen Moses und David verteilen können. Nach oben vorgelegten Analysen (o. S. 390 ff., S. 431 f., 434 ff., S. 451 ff., S. 461 f.) kämen als solche eigentlich nur etwa ein „2ter Moses" (o. S. 411 ff., 430 f., 451 f.), scheinbar ein Josua und ein Saul in Betracht. Saul fällt indes alsbald weg, weil er (s. u. S. 583) in einem Gewar, dem Schwiegervater Hother-Davids, wiederzuerkennen ist; Josua ist aber schlechterdings nicht unterzubringen. Also wären wir am Ende unserer Kräfte, da die Parallele eine Unterbrechung erlitte. Allein man sieht alsbald: Frotho und Rolf sind in gewisser Weise Parallelgestalten: Bei beiden die ehrgeizige feindliche Schwester, die dem Bruder nach dem Leben trachtet, bei beiden das sagenhafte Motiv einer Rettung auf der Flucht durch weggeworfene Schätze. Und wie Frotho Sohn eines Juda, nämlich Hadings, ist, der als Parallelgestalt zu Sigmund-Juda, dem ahnungslosen Schänder seiner verzauberten eigenen Schwester, Umgang mit einer Zauberin hat und durch Selbst-Erhängung endet, ebenso ist Rolf in blutschänderischer Umarmung von seinem ahnungslosen Vater (Helgo) mit dessen Tochter (Ursa) erzeugt worden; und auch sein Vater endet durch Selbst-Erhängung, oder, nach einer anderen Ueberlieferung, wenigstens durch Selbstmord (vgl. o. S. 578). Es kann nicht zweifelhaft sein: Rolf und Frotho sind e b e n s o g u t P a r a l l e l g e s t a l t e n w i e i h r e V ä t e r Helgo und Hading, so gut Parallelgestalten wie innerhalb der Gram-Jakob-Geschichte die Swibdager-Episode und die Signe-Episode Dubletten sind (o. S. 574 f.), und die zwei Doppelheiten erklären sich vermutlich aus zwei parallelen Sagen r e i h e n. S. u. S. 595. Ist Frotho somit eine Moses-, eine Herakles-, eine Sigurd-Gestalt, dann ist es Rolf ebenso. Damit sind wir unserem Ziele sehr nahe gekommen. Denn nunmehr können wir die Parallelitäten in den Geschichten von den beiden Männern als Varianten verwerten.

Frotho und Rolf sollen also beide „Moses"-Gestalten sein, Parallelgestalten zu Sigurd, zu Herakles. Jetzt sind wir in der Lage, das weiter zu erhärten: Herakles stirbt durch ein vergiftetes, tödliches Gewand, das ihm seine Gattin Deianira ohne böse Absichten zugeschickt hat (o. S. 425 f. und 428). Dem Tode des Herakles, herbeigeführt durch seine Gattin, entspricht der Tod Sigurds, herbeigeführt durch die der Deianira entsprechende, durch ihn, Sigurd, erworbene Brynhild (o. S. 510 f.). Und nach einer Ueberlieferung näht Siegfrieds Gattin Kriemhild auf sein Gewand ein Kreuz, um den nur an einer Stelle Verwundbaren vor einer Verwundung zu schützen, führt jedoch so seinen Tod herbei (o. S. 512 f.). Frotho aber erstickt durch seine schwere Rüstung, vermutlich den „Rock", den ihm seine Schwester geschenkt hat, als einen, der ihn durch seine Festigkeit unverwundbar machen sollte, d. h. vielleicht nur, wie ihm vorgeredet worden ist. Denn in Wirklichkeit sollte dieser ihm von der ihm feindlichen Schwester geschenkte Rock wohl sein Verderben werden, wie er es allem Anscheine nach ja auch wurde. (Vgl. o. S. 513[1])). So finden wir in der Frotho-Sage ebenso wie in der Herakles- und der Siegfried-Sage ein Gewand als Todes-Ursache des Helden, und vermutlich ebenso wie in diesen beiden Sagen mit irgend einem Zwiespalt zwischen Absicht, vermeintlicher Absicht und Wirkung verknüpft. Zeigt uns auch dies, daß Frotho in der Tat eine neue Herakles-, eine Sigurd-Siegfried-Gestalt ist, so können wir das jetzt noch weiter bestätigen.

Eine Parallele zu dem dem Herakles geschickten Gewande, das ihn verbrennt und tötet, ist das der Glauce-Creusa von der Medea geschenkte Gewand, durch das jene verbrannt und getötet wird (o. S. 511 f.). Diese Medea ist aber in der Aea-Episode erworben worden. Und die verläuft so: Nachdem Jason auf Aea eine „Feuer-Probe" durch feuerschnaubende Stiere mit Hilfe der Medea be-

1) Hier begegne ich mich mit HERRMANN, a. a. O., II, S. 125.

standen hat, flieht er mit Medea und dem geraubten goldenen Vließe und entkommt, indem er durch verstreute Stücke des kleinen Apsyrtus den verfolgenden Aeetes aufhält (o. S. 310 ff., besonders auch S. 312 Anm.). Eine derartige Episode bietet aber auch die Rolf-Sage (o. S. 578), und einen Teil einer solchen die verwandte Frotho-Sage (o. S. 577). Und somit finden wir in dieser letzteren zwei Episoden der Medea-Sage vertreten, der Medea-Sage, die sich wieder mit der Herakles-Sage berührt. Damit dürfte es in der Tat noch weiter gesichert sein, daß Frotho und Rolf beide Sigurd-Herakles-Moses-Gestalten sind.

Damit ist aber zugleich noch mehr festgestellt: 1. Die Herakles- und ebenso die Sigurd-Siegfried-Sage zeigen uns Herakles und Siegfried als einen Moses, dessen Sage im Schlußteile mit einer Haran-Gilead-Episode der Jakob-Sage verbunden ist. Zu diesem Fremdkörper gehört der Tod infolge von Eifersucht einer Frau, der Tod durch ein Gewand, gehört die eifersüchtige Frau, Deianira bezw. Brynhild, selbst. Für den Tod durch ein Gewand hat die Frotho-Sage einen Tod durch ein Gewand, ein Gewand, geschenkt von Frothos ihm feindlich gesinnter Schwester Ulwild. Also zeigt zunächst auch die Frotho-Moses-Sage, ebenso wie die Herakles-Moses- und die Sigurd-Siegfried-Moses-Sage, eine Erweiterung durch eine Haran-Gilead-Episode und Zubehör, erweist sich somit weiter als eine Herakles-Sage. Der Vergiftung des Herakles durch das Gewand von der Deianira entspricht nun die Vergiftung der Glauce-Creusa durch das Gewand von der Medea (o. S. 427), und diese Medea stammt aus der Aea-Episode, gleichfalls einer Haran-Gilead-Episode (o. S. 310 ff.). Diese Haran-Gilead-Episode kehrt aber ebenso wie in der Frotho-, und zwar viel deutlicher, auch in der Rolf-Sage wieder (o. S. 578). Somit zeigen die Frotho- und die Rolf-Sage auch Erweiterungen einer Moses-Sage durch eine Haran-Gilead-Episode, wie sie unsere Herakles- und unsere Sigurd-Siegfried-Sage nicht zeigen.

2. Der Deianira und der Brynhild entspricht in der Frotho-Sage die dem Frotho feindliche Schwester Ulwild,

in der Rolf-Sage die dem Rolf feindliche Schwester Sculd. Jedenfalls insofern als diese den Tod des Bruders herbeiführen, bzw. einmal in der Sage herbeigeführt haben, sind diese also zum mindesten auch Pendants zu Deianira und Brynhild. Brynhild reizt ihren Gatten zur Tötung Sigurds auf, und dieser wird dann getötet. Ulwild reizt ihren ersten Gatten Ubbo zum Abfall von ihrem Bruder Frotho auf, dann ihren zweiten Gatten Scottus dazu, ihren Bruder Frotho, || Sigurd, zu töten, und schließlich kommt dieser (wohl) durch den von ihr geschenkten Rock ums Leben. Und Sculd reizt ihren Gatten dazu, ihren Bruder Rolf, || Sigurd, zu töten, und die Folge davon ist, daß Rolf seinen Tod findet. Somit weiter ein Parallellauf zwischen Frotho-, Rolf- und Sigurd-Siegfried-Sage.

Nun aber 3. Frotho = Sigurd hat die der Brynhild entsprechende feindliche Schwester Ulwild dem Ubbo genommen und seinem Freunde Scottus gegeben. Rolf = Sigurd hat die der Brynhild entsprechende feindliche Schwester Sculd dem Hiarthwar gegeben, der den Tod Rolfs herbeiführt. Von der Brynhild mußten wir aber vermuten, daß sie, eine Deianira der griechischen Sage, einst eine Gattin Sigurds war und dann von ihm dem Gunnar gegeben wurde, daß aber die Brautwerbung Sigurds für Gunnar ein Eindringling in die alte Sage sei (o. S. 514 ff.). Jetzt scheint die Vor-Hamlet-Sage unsere Vermutung zu bestätigen: Die der Brynhild entsprechenden Frauen werden von den „Sigurds“ vergeben, aber von einer vorhergehenden Brautwerbung für jemanden anders wird nichts berichtet.

4. In der Herakles-Sage steht Herakles bei und vor seinem Tode als eine völlig unabhängige Größe da, in der Sigurd-Sage Sigurd aber nicht: Er ist Vasall seines Schwagers Gunnar, des Gatten der Brynhild. In der Vor-Hamlet-Sage wiederum sind die dem Herakles und dem Sigurd entsprechenden Personen, Frotho und Rolf, die Ober-Könige, und die Gatten der der Brynhild entsprechenden Frauen die Vasallen von Frotho und

Rolf. Was ist nun das Ursprüngliche? Da wir in den uns beschäftigenden Sagen-Stücken in Haran - Gilead - Episoden stehen, Jakob, der Held der Haran-Gilead-Episode, aber im Dienste seines Schwiegervaters steht, so ist es sehr wohl möglich, daß die Vor-Hamlet-Sage mit ihren Oberkönigen Frotho und Rolf || Sigurd, auch in Haran-Gilead-Episoden, gegenüber der Sigurd-Sage sekundär ist.

[1])Nach Rolfs und Hiarthwars Tode ist also, wie schon erwähnt, Hother König, und zwar über beide Reiche. Und auf Hother folgt sein Sohn Rorik. Dieser bestellt Horwendill und Fengo zu Statthaltern von Jütland, die beiden Brüder, in denen wir oben (S. 534 ff.) einen Urias und einen David als Mörder des Urias erkannt haben. Nun stellten wir o. S. 434 f. und S. 460 fest, daß in den mit der David-Sage nächstverwandten und von einer älteren Form unserer David-Sage abgeleiteten Sagen von dem David der Urias-Geschichte verschieden ist David, der Schwiegersohn Sauls, David, der am Hofe Sauls aufwächst, die Harfe spielt und Sauls Tochter Michal heiratet, daß unser, biblischer, König David zwei ganz verschiedene Sagen-Personen in sich vereinigt. Das letzte Beispiel eines von dem David der Urias-Geschichte verschiedenen David als Schwiegersohnes Sauls boten Servius Tullius und Tarquinius Superbus (o. S. 453 f.). Von Hother aber wird berichtet, daß er bei einem Könige Gewar aufgezogen wird, dessen Tochter Nanna heiratet und Meister in jeder Art von Saitenspiel ist[2]). Somit scheint Gewar ein Saul, Hother auch ein David I zu sein, und es hätte sich in ihm ebensogut der Lautenspieler David erhalten wie in Achill als Lautenspieler (o. S. 343) und wie in dem Lautenspieler Ivan in Nr. 53 der *Russischen Volksmärchen* von AUG. VON LÖWIS OF MENAR, der übrigens im weiteren Verlaufe des Märchens ein Urias

1) HERRMANN, a. a. O., I, S. 87 ff.

2) HERRMANN, a. a. O., I, S. 87 f. und 94. Möglich aber, daß dieses letztere Motiv für uns von keiner Bedeutung ist. Vgl. HERRMANN a. a. O., II, S. 209 f.

wird. Völlig fremdartig mutet uns jedoch zunächst eine lange Geschichte von Hother, von einem Balder und einer Nanna an, eine Geschichte nebenbei, die sich von dem schönen nordischen Baldur- und Nanna-Mythus noch weiter entfernt als etwa die Signy-Sage von ihrer Parallele, der Hagbarth- und Sygne-Sage (o. S. 490 ff.)[1]). Balder, Sohn Odins, ist sinnlos in die Nanna unserer Hother-Sage verliebt und wirbt um sie, und ebenso Hother. Um für den Kampf gegen Balder ein Schwert zu gewinnen, überlistet Hother einen Waldgeist (Wald-Satyr) namens Miming, und erhält von ihm ein Schwert und eine Armspange von wunderbarer Kraft. Im Kampfe gegen Balder und seine göttlichen Helfer Odin und Thor siegt Hother, und nun erhält er von Gewar seine Tochter Nanna zur Gattin. Danach wird aber im Kampfe um die Herrschaft Hother von Balder besiegt, gibt sein Königtum preis und flieht in die Einsamkeit. In einer Höhle findet er Jungfrauen, die ihn zum Kampfe ermutigen und ihm von der Gewinnung einer für Balder bestimmten Zauberspeise zur Vermehrung der Körperstärke Erfolg versprechen. Einem nun stattfindenden Kampfe zwischen Hother und Balder macht die Nacht ein Ende; und gegen Schluß der Nacht verläßt Hother sein Heerlager, um den Feind auszukundschaften. Im Bereiche des feindlichen Lagers trifft er drei „Nymphen", die ihm von einer für Balder bestimmten, Kraft verleihenden Speise abgeben, dazu einen Gürtel und einen Sieg verleihenden weiteren Gürtel schenken. Auf dem Rückwege trifft er Balder und verwundet ihn tödlich mit seinem Schwerte. Nun nimmt Balder am nächsten Tage den Kampf wieder auf. In der Nacht darauf erscheint ihm „Proserpina", die Hades-Göttin, und verkündet ihm seinen nahen Tod. Nach drei Tagen stirbt er in der Tat. Nun folgt die oben S. 566 kurz erzählte Odin-Geschichte mit Parallele in der Hading-Sage (o. S. 565 f.). Von der Rinda ist dem Odin nun ein Sohn, namens Bous, geboren, der Balders Tod rächen soll. Nachdem Gewar, Hothers Schwiegervater, in die

2) Herrmann, a. a. O., I, S. 88 ff.

Hände seines Statthalters Gunno gefallen und — bei lebendigem Leibe — auf einem Scheiterhaufen verbrannt worden ist, nimmt Hother den Gunno gefangen und tötet ihn zur Strafe auf gleiche Weise. Darauf fällt er selbst im Kampfe gegen Bous; aber auch diesem wird der Kampf zum Verderben: Schwer dabei verwundet stirbt er am anderen Tage. Ist auch das noch irgendwie David-Sage?

Wenn wir uns nicht etwa festgelegt fühlen sollten durch Gewar = Saul (o. S. 583), so würde ich alsbald sagen: Nicht unmöglicherweise. Denn [1]nach erfolgreichen Kämpfen, die ihn zum ersten Helden Sauls machen, dabei auch einem Kampfe gegen den Riesen Goliath, dessen Schwert in seine Hände fällt und das ihm später gegeben wird, erhält der Lautenspieler David die Michal, Tochter Sauls, zur Gattin. Danach muß David vor Saul fliehen und sich vor ihm verbergen. Dann eine Höhlen-Episode, sodann eine ähnliche Kundschaft- und Lager-Episode, die beide mit günstigen Aussichten für David enden. Die Lager-Episode — David bei Nacht mit Abisai als Kundschafter im Lager Sauls — verläuft freilich im Gegensatze zu dem Kundschafter-Gange Hothers ohne Blutvergießen. Allein wie wir bei Gelegenheit einer der biblischen Lager-Episode entsprechenden Episode im indischen *Mahabharata* und in der Ilias feststellten (o. S. 165 f. und S. 345), ist der unblutige Verlauf der Lager-Episode unursprünglich: Die genannten Parallelsagen und andere zeigen, daß der Kundschafter-Gang Davids einmal zur Tötung von Feinden — vielleicht mit ihrem Führer — geführt hat.

Nach der Lager-Episode kreuzen sich dann die Wege Sauls und Davids erst wieder vor der Gilboa-Schlacht, an der, nach der jetzigen Gestalt der Sage, David teilnehmen wollte, aber nicht teilnimmt, jedoch ursprünglich einmal, als Verräter an seinem Herrn, teilgenommen hat[2]). Vor der Schlacht begibt sich Saul zu der Totenbeschwörerin in Endor. Diese bewirkt, daß aus der Unterwelt der Geist

1) 1 Sam. 17 ff.

2) Band I, S. 465 f.; Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.

Samuels aufsteigt, der dem Saul seinen Tod und seine Niederlage, aber Davids Königs-Herrschaft verkündet, und bereitet dem erschöpften Saul ein stärkendes Mahl, = Zauberbroten im babylonischen Original[1]). In der dann folgenden Schlacht Sauls gegen die Philister fällt Saul nach vorheriger Kampfunfähigkeit, von der noch das *Mahabharata* und auch die Ilias noch weiß (o. S. 165 und S. 346), von einem Amalekiter getötet. Nach einer anderen Ueberlieferung bittet aber Saul seinen Waffenträger, ihn zu töten; der kann sich jedoch nicht dazu entschließen, und Saul gibt sich selbst den Tod. Die Leiche Sauls wird dann zunächst aufgehängt und danach verbrannt. Den Amalekiter aber, der Saul getötet haben soll, läßt David töten. Später Ermordung von Esbaal und Tötung und Aufhängung der Mörder durch David.

Es scheint unvermeidlich, daß wir in Saxos Erzählung wirklich gerade David-Geschichten wiederzuerkennen haben, genauer Saul-David-Geschichten. Denn offenbar ist, wie Hother z. T. ein David, so Balder z. T. ein Saul, neben Gewar = Saul. Daneben wirkt sich ja in diesen Balder-Hother-Geschichten der Baldur-Hödur-Mythus aus. Und es wird unmöglich sein, im einzelnen festzustellen, wo wir das Eine, wo wir das Andere anzunehmen haben. Diese Verquickung gibt uns meines Erachtens vielleicht auch die Erklärung dafür, wie es zu dem Eindringen des Baldur-Hödur-Mythus in die dänische Sage kommen konnte, wie gerade an der Stelle, an der er jetzt verwendet wird: durch gewisse Aehnlichkeiten zwischen dem dänischen Reflex einer der Saul-David-Sage entstammenden Erzählung und dem Baldur-Mythus[2]).

Es scheint einleuchtend, daß wir den Gewar = Saul als Schwiegervater Davids neben Balder = Saul als Feind Davids nunmehr vertreten können: Den doppelten Saul hat, scheint es, das Eindringen des Baldur-Mythus in die Vor-Hamlet-Sage auf dem Schuld-Konto. Scheint, wenn wir unseren Ausführungen gerade unsere, alttestamentliche, Fassung der Saul-David-Sage zugrunde legen. Aber das ist natürlich unerlaubt.

1) Band I, S. 455.

2) Ganz anders HERRMANN, a. a. O., II, S. 202 f.

Immer und immer wieder haben wir ja auch bei der Hamlet- und Vor-Hamlet-Sage gesehen, daß ihrer griechischen und dann weiter ihrer israelitischen Vorlage nicht unsere griechische und unsere israelitiche Sage, sondern eine oft genug ältere Form davon als Vorbild gedient hat. Was nun gerade Gewar und Balder beide als Vertreter Sauls betrifft, so zeigen ja schon die anderen Absenker der Saul-David-Sage, daß wir daran keinerlei Anstoß zu nehmen brauchen: Im *Mahabharata* ist Saul als Feind Davids durch *Durjodhana* vertreten; aber dieser *Durjodhana* ist nicht etwa auch ein Schwiegervater Davids (o. S. 163 ff.). Und in der Ilias-Sage ist Agamemnon = Saul als Feind Davids = Achilles (o. S. 342 ff.); aber auch Agamemnon ist kein „Schwiegervater Davids“. Und die römische Königs-Sage mag ein Zeugnis ablegen können: Tarquinius Priscus als ein Saul ist Schwiegervater des Servius Tullius als eines David (o. S. 453); aber er ist nie sein Feind. Somit kann auch Gewar, der Schwiegervater Hothers, als ein Saul sehr gut neben Balder, dem Feinde Hothers, als einem Saul geduldet werden. Wir haben nun in Saul, dem Schwiegervater Davids, und Saul, dem Feinde Davids, zwei ursprünglich verschiedene Personen nachgewiesen[1]). Ob aber die oben besprochenen Parallelsagen, ob speziell unsere Gewar-Balder-Hother-Sage etwa noch eine alte Saul-David-Sage mit zwei Personen für Saul widerspiegelt, kann ich noch nicht übersehen. Hinzugefügt mag werden, daß die Vor-Hamlet-Sage andererseits einen Esbaal, Sohn Sauls, vermissen läßt (s. u. S. 593). Wird dieser durch den getöteten Gewar vertreten?

Es wird gut sein hinzuzufügen, daß wir für alle oben vorgeschlagenen Parallelen zwischen Hother- und David-Sage keinerlei Bürgschaft übernehmen können, schon deshalb nicht, weil uns bei diesem Vergleiche zum guten Teil die griechischen Zwischen-Parallelen fehlen und ganz gewiß die Parallelen an sich nicht immer gerade zwingend sind. Andererseits beweist aber die Tatsache, daß die grie-

1) Band I, S. 439 ff. und 476 f.

chischen Zwischen-Parallelen fehlen, nichts für die Unverwendbarkeit der israelitischen Sagen. Beweis dafür sind die oben angeführten Parallelen zwischen Gram- und Jakob-Sage ohne griechische Parallelen dazu (o. S. 563 ff. und S. 571 f.) und Stücke aus der israelitischen Ur- und Erzväter-Geschichte, zu denen genauere griechische Parallelen fehlen und die doch ohne Zweifel in der Vor-Sigurd-Siegfried-Geschichte wiederkehren (o. S. 480 f.). Beweis dafür sind wohl auch die Parallelen zwischen der babylonischen und der altnordischen Urgeschichte, zwischen denen israelitische und griechische Mythen nur z. T. nachweisbar sind (o. S. 526 ff.).

Dem Hother folgt sein Sohn Rorik in der Regierung. Gegen ihn erheben sich die Kuren und Schweden. Ein Zweikampf, der von feindlicher Seite vorgeschlagen wird, soll schließlich den Krieg entscheiden. In diesem Zweikampfe wird der Däne getötet. Danach kommt es nach einer Herausforderung von feindlicher Seite zu einem zweiten Zweikampfe, in welchem die beiden Kämpfer sich gegenseitig töten. Hiernach wird von einem Kriege Horwendills (o. S. 534 ff.) gegen den Norweger Koller erzählt. Abermals soll ein Zweikampf entscheiden, diesmal nach dem Wunsche Kollers einer zwischen den beiden Heerführern, und in diesem Kampfe tötet Horwendill seinen Gegner[1]). Da ist es nun doch wohl bemerkenswert und zeugt von weiterer Abhängigkeit der dänischen Sage von zunächst einmal ursprünglich israelitischer Sage, daß auf die Gilboa-Schlacht, in der Saul fällt, und die wir in dem letzten Kampfe zwischen Hother und Balder wiedererkennen mußten, die Gibeon-Schlacht zwischen Abner, dem Feldherrn Sauls und seines Nachfolgers, und Joab, dem Feldherrn Davids, folgt[2]), und daß nun auf Abners, des feindlichen Feldherrn, Vorschlag die Schlacht durch Zweikämpfe entschieden werden soll[3]).

1) HERRMANN, a. a. O. I, S. 106 ff.

2) 2 Sam. 2.

3) Diese Herausforderung durch den Feind hat sich übrigens ebenso in der römischen Sage erhalten und lebt auch in der mohammedanischen Sage weiter. S. o. S. 452 und S. 9 f.

Das Ergebnis ist, daß von 12 Kämpfer-Paaren alle 12 × 2 einander gegenseitig töten. Und danach tötet der feindliche Feldherr Abner Davids Neffen Asahel. Später wird indes (2. Sam. 3) Abner von Joab (und dessen Bruder) ermordet. Daß diese Vorgänge sich in der germanischen Sage erhalten haben, braucht nicht weiter Wunder zu nehmen. Allem Anscheine nach leben sie ja auch weiter in den drei Zweikämpfen der Horatier und Curiatier (o. S. 452 und 454.) Und darum muß der Finger darauf gelegt werden, daß unsere dänische Sage auch gerade von drei Zweikämpfen berichtet. In der römischen Sage fallen die drei Feinde, aber von den Römern bleibt einer am Leben; in der dänischen Sage bleibt von drei Feinden und drei Dänen je einer am Leben. Daß auch die mohammedanische Sage die Gibeon-Zweikämpfe aufgenommen hat und dabei nun gar noch kontaminiert mit den aus einer älteren Gestalt von ihnen entstandenen Sage von den je drei Horatiern und Curiatiern, haben wir ja o. S. 9 f. und 35 festgestellt. Vgl. übrigens o. S. 408 Anm. 5 und 458 Anm. und u. unter 4, V.

Mit den in der David-Sage wiedergefundenen Zweikämpfen der Vor-Hamlet-Sage haben wir beiderseits, in der dänischen und in der israelitischen Sage, den Anschluß an oben bereits nachgewiesene Parallelen richtig erreicht. Denn es folgt in unserem dänischen Sagen-System die Hamlet-Geschichte mit Zubehör, nach o. S. 534 ff. = der David-Urias-Geschichte mit Zubehör! Besser konnte das Exempel nicht aufgehen. Aber als Lautenspieler und Schwiegersohn Gewars ist Hother ein David, in den Zweikampf-Episoden ist Rorik ein David; allein auch Fengo, der Horwendill tötet und dessen Gattin heiratet, soll ein David sein (o. S. 434 f., S. 460, S. 583 f.)! Wir haben uns also noch mit einem dreifachen David auseinanderzusetzen, 1. dem Lautenspieler und Schwiegersohne Sauls, Hother, 2. dem Könige in einer Gibeon-Schlacht, Rorik, und 3. dem Mörder eines Urias, Fengo. Nr. 1 und 3 nebeneinander sind ja nicht nur einwandfrei, sondern das zu Erwartende (o. S. 434 f. und 460). Aber auch Nr. 2 neben Nr. 1 und 3 hat nichts auf sich. Wir

brauchen gar nicht einmal Menelaus herbeizurufen, Menelaus = David neben Achilles = David, dem „Schwiegersohne Sauls", und Aegisthus, dem David der Urias-Geschichte (o. S. 342 ff., 351 f., 348 f.). Wir können daran zu denken bitten, daß dem Rorik, der vor einer „Gibeon-Schlacht" steht, Davids Feldherr Joab entspricht, nicht David selbst. Und so mag der dritte David in der Um-Hamlet-Sage aus einem Feldherrn Davids in der Gibeon-Schlacht geworden sein.

Dieser Rorik gibt nun aber dem Horwendill seine Tochter Geruth, eine „Bathseba" der David-Urias-Sage (o. S. 534ff.), und entspricht so dem Servius Tullius = David in der römischen Königs-Sage, dessen Tochter Tullia auch der Bathseba entspricht (o. S. 453f.). Wiederum aber ist dieser selbe Servius Tullius als Schwiegersohn des Tarquinius Priscus fraglos ein David als Schwiegersohn Sauls (o. S. 453), und so vereinigt Servius Tullius den David I, nämlich Hother, und den David II (IIa), nämlich Rorik, der Vor-Hamlet-Sage in seiner Person. Es ist also beachtenswert, daß die Vor-Hamlet-Sage zwei Funktionen des einen Servius-Tullius, eines David, auf zwei verschiedene Personen gelegt hat.

Wir stehen am Schluß vor einem eindrucksvollen Resultat: Die Vor-Hamlet-Sage und die Hamlet-Sage, unabhängig von einander analysiert, geben sich als Abkömmlinge von israelitischen Sagen-Reihen, die, ebenso wie die dänischen, als zwei Stücke einer fortlaufenden Geschichte zusammengehören: In der Sage von Dan bis Hamlet ist die israelitische Sage von Abraham oder doch den Vorfahren Jakobs bis Salomo, aber in vor- oder nebenbiblischer Form, wiederzuerkennen: Abraham wohl in Dan, Isaak und Ismael wohl in Lother und Humblus, Söhnen Dans, Esau vielleicht in Skjold, Sohn des Lother, Jakob fraglos in Gram, Juda fraglos in Hading, Moses fraglos in Frotho; aber Juda auch in Helgo, Sohn Haldans, und Moses auch in Rolf; Saul in Gewar und Balder, David in Hother und in Rorik, ferner in Fengo, und Salomo in Hamlet. Dabei hat es sich nun herausgestellt, daß einerseits in der Vor-Hamlet- und Hamlet-Sage wie auch sonst eine und dieselbe Person

der israelitischen Sage in verschiedene Personen gespalten erscheint — Saul, David —, was aber jedenfalls bei David fraglos z. T. das Ursprünglichere ist (o. S. 587 und S. 589 f), andererseits aber wirkliche Dubletten vorliegen, indem nachgewiesen sind: vielleicht zwei Rahel-Gestalten (o. S. 571 f.), jedenfalls zwei verschiedene Sichem-Episoden (o. S. 574 ff.), zwei Juda-, zwei Moses-Gestalten (o. 579 ff. S. und S. 581 f.). Und zwar erscheinen je zwei Sagen-Figuren in folgender Reihe: Gram = Jakob, Hading = Juda, Frotho = Moses, dahinter ein Haldan, dann Helgo = Juda, Rolf = Moses. Ueber diesen Haldan zwischen Helgo und Rolf haben wir noch nicht gesprochen, da von ihm an sich zu wenig Charakteristisches erzählt wird. Jetzt werden wir das, nachdem sonst alle Personen der dänischen Königs-Reihe von Dan bis Hamlet indentifiziert sind, nicht mehr aufschieben können. Hading-Juda ist ein Sohn Gram-Jakobs, Helgo-Juda aber ein Sohn Haldans. Folglich wird man fragen dürfen: Ist Haldan auch ein Jakob? Und dem widerstrebt nun wenigstens das bißchen von ihm Berichtete wohl nicht: [1]Er hat zwei jüngere Brüder, und er und sie streben mit gleichem Ehrgeize nach der Königs-Herrschaft, er aber tötet sie beide. Das erinnert immerhin an die Rivalität gerade zwischen Jakob und Esau, die noch in zahlreichen abgeleiteten Sagen, auch in der Feindschaft eines Jakob gegen zwei Brüder, weiterlebt (o. S. 221, S. 328, S. 369, S. 385, S. 392, S. 451; u. s.). Und Haldan stirbt an Altersschwäche, ebenso wie Jakob, was freilich wenig genug bedeuten kann, zumal der fraglose Jakob unserer dänischen Sage, nämlich Gram, seinen Tod im Kampfe findet, und das in Uebereinstimmung mit anderen Jakob-Sagen (o. S. 481 und 484). Immerhin: Odysseus ist auch ein Jakob — freilich auch ein Moses —, und der stirbt eines natürlichen Todes im Alter[2]). Somit wird man wenigstens vermuten

1) HERRMANN, a. a. O., I, 65. Anders die entsprechende isländische Halfdan-Sage innerhalb der isländischen Hrolf Kraki-Sage (übersetzt von HERRMANN. in *Thule* XXI, S. 221 ff.). Wie weit sich in dieser etwa noch ältere Züge als in Saxos Haldan-Sage finden, kann ich hier aber unmöglich untersuchen.

2) Odyssee XI, 134 ff.

dürfen, daß Haldan in der Tat ein zweiter Jakob ist. Wenn das zutrifft, hätten wir in unserer dänischen Sage die Reihe und dabei die Doppelreihe: Gram-Jakob, Hading-Juda, Frotho-Moses; Haldan-Jakob, Helgo-Juda, Rolf-Moses.

Diesem Ueberflusse steht der Mangel gegenüber, daß der Saxo-Sage ein Josua fehlt. Daß das Richter-Buch darin unvertreten ist, darf uns ja nicht wundernehmen; denn dessen Spuren verraten sich in keiner sonstigen aus Israel abgeleiteten Sagen-Reihe, nicht in Griechenland und nicht in Rom (o. S. 371 f.; S. 433 f.; S. 453 und S. 462). Aber die Josua-Sage ist ja mit nach Griechenland gelangt und ebenso nach Rom (o. S. 432 und S. 452). Und die beiden Sagen-Kreise, in denen die Josua-Sage vertreten ist, die Um-Herakles-Sage und die römische Königs-Sage, untereinander näher verwandt (o. S. 462 ff.), stehen, wie wir gesehen haben und sehen werden, in einem näheren Verwandtschafts-Verhältnisse zur Hamlet-Vor-Hamlet-Sage. So verdient es immerhin Erwähnung, daß sich die Josua-Sage in dieser gar nicht bemerkbar macht. Oder sollte etwa die o. S. 576f. besprochene Belagerung, in Verbindung mit der wir die Belagerung von Jericho durch Josua erwähnten, in die Frotho-Moses-Sage aus einer Josua-Sage eingedrungen sein?

Von der eigentlichen Hamlet-Sage konnten wir feststellen, daß sie zwar von der David-Sage abstammt, daß aber zwischen ihr und dieser Sage eine Sage steht, die näher verwandt mit der Brutus-Sage ist, welche wiederum der Um-Herakles-Sage näher steht (o. S. 462 ff.): Hamlet ist eine Figur, die der des Brutus auffallend ähnlich ist. Der Reise Hamlets mit den goldgefüllten Stäben steht aber gerade die des Brutus mit einem goldgefüllten Stabe zur Seite. Erwähnt werden darf auch, daß gerade nur in der Brutus- und der Hamlet-Sage die Vergewaltigung der Thamar II der David-Sage wiedererscheint (o. S. 455 und S. 542 f.).

Daß auch die Vor-Hamlet-Sage aus der israelitischen Sage stammt, ergab sich oben, ebenso aber in einer Reihe von Fällen, daß auch hier griechische Zwischen-Sagen anzunehmen sind. Dabei haben sich gewisse, scheinbare und

wirkliche, Berührungen auch gerade mit der römischen Königs-Sage gezeigt: In der Vor-Hamlet-Sage hat sich kein besonderer Esbaal, Sohn Sauls, gefunden (o. S. 586 f.) und die römische Sage hat für Saul und Esbaal nur eine Person. Allein in der dänischen Sage fällt der Saul — Balder — in der Schlacht, ebenso wie Saul (o. S. 453), in der römischen wird der Saul — Tarquinius Priscus — von zwei Männern, die in seinen Palast eingedrungen sind, getötet, ebenso wie Esbaal (o. S. 453). Somit zeigen vielmehr die beiden Sagen, die Um-Hamlet- und die römische Sage, zusammen einen Saul und einen Esbaal, können also nicht für eine gleichlaufende Zusammenlegung zweier Personen angeführt werden. Aber in der dänischen Sage sind ebenso wie in der römischen Sage die Zweikämpfe bei Gibeon mit anderem erhalten geblieben, und in beiden im Unterschiede von unserer Bibel in drei Zweikämpfen (o. S. 588 f.). Und in beiden ist ein David Schwiegervater eines Urias (o. S. 590), wovon unsere Bibel nichts weiß. Endlich ist in beiden der Urias ein Bruder des ihn beseitigenden David (o. S. 549), wovon unsere Bibel auch nichts berichtet, und ebenso wenig die anderen verwandten Sagen. Dergleichen läßt darauf schließen, daß nicht nur die Hamlet-, sondern auch die Vor-Hamlet-Sage, also die ganze Um-Hamlet-Sage, nähere Beziehungen zur römischen Königs-Sage hat.

Diese römische Sage zeigt wieder gewisse Berührungen mit der Um-Herakles-Sage, die auf ein engeres Verhältnis zu dieser hindeuten (o. S. 462 ff.). Für die Hamlet-Sage ließ sich aber nicht nachweisen, daß nun auch sie etwa gerade näher mit der Um-Herakles-Sage zusammengehöre. Denn die ganze Hamlet-Geschichte ist in der Um-Herakles-Sage durch die zusammengeschrumpfte Cresphontes-Polyphontes-Aepytus-Sage vertreten (o. S. 434 f.), und an diesem Torso zeigt sich nichts, was auf die Annahme einer näheren Verwandtschaft gerade mit der Hamlet-Sage hindrängen könnte. Aber die Vor-Hamlet-Sage zwang zum Vergleich der Frotho- und weiter der Rolf-Sage gerade mit der Herakles-Sage im Um-Herakles-System (o. S. 569 f.; 579 ff.), und dabei zugleich und auch

sonst (o. S. 567 f. und 575) zu einem Vergleich mit der Sigurd-Siegfried-Sage, die einer Herakles-Sage nahe steht. Somit hat die dänische Sage gleichermaßen nähere Beziehungen zu den zwei sich miteinander berührenden Sagen-Systemen, der römischen Königs-Sage und der Um-Herakles-Sage. Und zu diesen Einzelbeziehungen kommt nun weiter die außerordentlich bemerkenswerte hinzu, daß die Um-Hamlet-Sage der israelitischen Sage genau bis Salomo, || Hamlet, folgt und hinter ihm alsbald die Begleitschaft verweigert, ebenso wie jedenfalls im wesentlichen die römische Königs-Sage, die mit Brutus, || Salomo, abschließt, und fast ebenso wie die Um-Herakles-Sage, die zunächst hinter Aepytus, || Salomo, abbricht und erst nach einer langen Lücke auch noch einen Cypselus und Periander, || Joas und Amazja, bringt. S. o. S. 553, S. 434 f. und 436 f. und S. 456.

Aber mit der letzteren, der Um-Herakles-Sage, zeigt nun die dänische Sage eine ganz auffallende besondere Berührung. Für jene stellten wir (o. S. 424 f.) eine doppelte Reihe „Jakob, Juda, Moses" fest: Proetus-Jakob, Bellerophontes-Joseph und -Juda, Perseus-Moses; Electryon-Jakob, Amphitryon-Juda, Herakles-Moses. Und diese zwei Reihen folgen unmittelbar hintereinander: Electryon-Jakob II ist der Sohn von Perseus-Moses I. Diese Doppelung fanden wir beiläufig nicht in der Um-Sigurd-Siegfried-Sage (o. S. 517[1]). Dagegen ergab sich genau, zum mindesten aber fast

1) An dieser Stelle erwähnen wir, daß in der Jakob-Juda-Moses-Reihe der Um-Sigurd-Sage Stücke aus beiden Jakob-Juda-Moses-Reihen der Um-Herakles-Sage wiedergefunden werden. Vielleicht müssen noch Besonderheiten dieser Verteilung hervorgehoben werden. Aus der ersten Reihe treffen wir in der nordischen Um-Sigurd-Sage nur auf die Bellerophontes-Joseph- und die Perseus-Aussetzungs-Sage (o. S. 496 ff.), aber nur (als Sisibe-Geschichte) in der Thidrek-, nicht in der Wölsungen-Sage. Eine Spielform der Sisibe-Sage findet sich in der Wolfdietrich-Sage (o. S. 528 ff.), außerdem aber in derselben Sage eine klare Perseus-Aussetzungs-Sage (o. S. 532 f.) und eine ebenso deutliche Perseus-Andromeda-Sage (o. S. 531 f.) Eine Perseus-Gorgonen-Episode weist jedoch unser Nibelungenlied von Siegfried auf (o. S. 507 f.), ebenso aber das

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite.

genau, dasselbe System für die Vor-Hamlet-Sage (o. S. 591 f.), zwei Reihen „Jakob, Juda, Moses“ unmittelbar hintereinander: Gram-Jakob, Hading-Juda, Frotho-Moses und Haldan-Jakob(?), Helgo-Juda und Rolf-Moses. Und Haldan-Jakob II(?) ist der Sohn von Frotho-Moses I! Indem wir die beiden genannten Parallelsysteme in völlig für sich geführten Untersuchungen festgestellt haben, und dabei an Sagen-Systemen, deren Zusammengehörigkeit auch sonst durchblickt, scheint dieses verblüffende Resultat eine Bestätigung unserer Analyse zu bedeuten, wie sie schlagender kaum gedacht werden könnte. Untersuchungen über das Verhältnis der einzelnen zwei Parallelreihen des einen Systems zu denen des anderen können hier leider nicht geführt werden. Da die römische Königs-Sage die Doppelung der Jakob-Juda-Moses-Reihe noch nicht kennt, so folgt doch wohl, daß eine Abhängigkeit der Hamlet-Vor-Hamlet-Sage gerade von ihr, d. h. einer älteren Form von ihr, nicht mehr in Frage kommen kann. Vielmehr muß die Formel für deren Verwandtschafts-Verhältnisse nunmehr gewiß lauten: Abhängigkeit von einer Um-Herakles-Sage und dabei nähere Verwandtschaft mit der römischen Königs-Sage. Einer besonderen Untersuchung bedarf es nun auch, wie sich zu diesen Doppelungen die Dubletten innerhalb der einzelnen Systeme (vermutlich zwei Rahel-Gestalten und sicher zwei Sichem-Dina-Episoden in der einen Gram-Sage) verhalten mögen. Möglich, daß sie einst auf die beiden Jakob-Gestalten verteilt waren. Angesichts dieser ganz offensichtlich in der Um-Herakles- und in der dänischen Sage sich zeigenden

---

Seyfrid-Lied (o. S. 508 f.), und darin finden wir auch eine Perseus-Andromeda-Sage. D. h. von der ersten Jakob-Juda-Moses-Reihe weist die Wölsungen-Sage keine sichere Spur auf, im Unterschiede von der Thidrek-Sage, dem Nibelungenliede, dem Seyfrid-Liede und der Wolfdietrich-Sage. Hat also in der Um-Sigurd-Sage gerade die Perseus-Moses-Sage aus der ersten Jakob-Juda-Moses-Reihe der Um-Herakles-Sage doch immerhin eine besondere Stellung eingenommen? Allerdings eine Perseus-Moses-Sage neben der Herakles-Moses-Sage hat die Um-Sigurd-Sage nicht gehabt. Denn ihr Perseus-Moses ist ja immer mit ihrem Herakles-Moses identisch.

doppelten Reihe „Jakob, Juda, Moses“ sinkt natürlich der doppelte Moses in der Oedipus-Sage (o. S. 382 f.) zur Bedeutungslosigkeit herab.

Ist also die Hamlet-Vor-Hamlet-Sage ebenso wie die Um-Sigurd-Sage eine Um-Herakles-Sage, so fallen die oben S. 567, S. 571f. und S. 575f. besprochenen Berührungen zwischen der Vor-Hamlet-Sage und Odyssee II doppelt auf. Sie beruhen nicht etwa auf Entlehnung, sondern die an die Odyssee (Odyssee II) anklingenden Stücke der Vor-Hamlet-Sage sind bodenständig. Denn die einander parallelen Stücke in den beiden Sagen stehen beide in Jakob-Sagen und an einander entsprechenden Stellen. Und da jedenfalls in einem Falle (Untergang eines Schiffes bezw. von Schiffen als Strafe für die Tötung des „Himmels-Stiers“; o. S. 576) der Parallelismus zwischen Odyssee II und der dänischen Sage auf einer gemeinsamen Entwicklung beruhen muß, so folgt aus diesem Parallelismus eine Verwandtschaft zwischen einer Odysseus-Jakob-Sage und der Um-Herakles-Sage. Ob damit zusammenhängt, daß die Odysseus-Sage mit der Jason-Sage, ebendiese aber wieder mit der Herakles-Sage Berührungen zeigt? Vgl. o. S. 420: Beziehungen zwischen Herakles-Sage und Odyssee I.

Am Schluß sei noch ein äußerst wichtiges Märchen erwähnt, das eine weitere Verbindung zwischen Hamlet- und Vor-Hamlet-Sage als einer Um-Herakles-Sage herstellt. Wir meinen Nr. 4 der *Irischen Volksmärchen* von KÄTE MÜLLER-LISOWSKI. Dieses, schon o. S. 532 erwähnte, Märchen zeigt sich, deutlich erkennbar, als eine Ligatur aus einer Perseus-Moses-Sage von der Art, wie sie in der Wolfdietrich-Sage erscheint (o. S. 532), und einer Hamlet-Brjam-Aepytus-Salomo-Sage: Der Sohn einer Danae tötet seinen Großvater, damit aber als ein Hamlet-Brjam (S. 541 ff.) den Mörder seines Vaters und Räuber von dessen kostbarer Kuh. Unser Märchen sichert also nebenbei einer Vor-Hamlet-Sage eine Danae-Perseus-Sage, die unserer Um-Hamlet-Sage verloren gegangen ist.

Unsere Untersuchungen haben für germanische Sagen ergeben:

1. Die nord-germanische Hild- und die süd-germanische Hilde-Gudrun-Sage gehen, die eine über eine vorliterarische [1]) griechische Jason-, die andere über eine vorliterarische griechische Odysseus-Sage, auf eine vorliterarische israelitische Jakob-Sage zurück.

2. Die germanische Um-Sigurd-Siegfried-Sage geht, über eine vorliterarische griechische Um-Herakles-Sage, auf vorliterarische israelitische Sagen von Kain und Abel bis Moses zurück. Die Nibelungen-Katastrophe am Ende der Sigurd-Siegfried-Sage hat deren Siggeir-Episode als Vorbild.

Sehr nahe verwandt mit dieser Episode ist die dänische Sage von Sigar, Hagbarth und Sygne.

3. Die süd-germanische Wolfdietrich-Sage ist z. T. eine Parallele zur Sigurd-Siegfried-Sage und berührt sich dabei wie diese in bemerkenswerter Weise mit der griechischen Perseus-Sage.

4. Die Um-Hamlet-Sage geht, über eine vorliterarische griechische Um-Herakles-Sage, die einer vorliterarischen römischen Königs-Sage nähersteht, auf vorliterarische israelitische Sagen von Abraham(?) bis Salomo zurück.

Der Hamlet-Sage sehr nahe steht die altfranzösische Bueve-Sage, mit höchst auffälligen Beziehungen zu unserer, der biblischen, Joseph-Sage.

5. Alle diese Sagen und Sagen-Systeme beruhen deshalb im letzten Grunde auf babylonischen Sagen, vor allem auf der des babylonischen *Gilgamesch*-Epos mit der auch darin erzählten babylonischen Sintflut-Sage.

6. Die nord-germanische Urgeschichte der Welt geht, vermutlich über eine vorliterarische griechische und eine vorliterarische israelitische, auf die babylonische Urgeschichte zurück.

---

1) Mit „vorliterarisch" meine ich hier und im folgenden: in jedenfalls vielfach älterer, ursprünglicherer Form als sie uns überliefert ist.

3.

Absenker neben- oder vor-biblischer nord-israelitischer „*Gilgamesch*-Sagen".

I.

Die Arion- und eine Jonas-Sage.

Der Sänger Arion ist auf der Heimfahrt von Italien und Sicilien, wo ihm seine Sangeskunst große Reichtümer eingebracht hat. Da gelüstet es die Schiffer nach ihnen, sie beschließen deshalb seinen Tod und lassen ihm die Wahl dazwischen, sich entweder an Bord des Schiffes das Leben zu nehmen oder ins Meer zu springen. Er wählt das letztere, aber ein Delphin trägt ihn zum Vorgebirge Taenaron hin ans Land[1]).

Eine Geschichte, die als eine Parallele zu der Geschichte von dem auf der Fahrt nach Tarsis im fernen Westen, nachdem das Los seine Schuld an einem furchtbaren Sturm festgestellt hat, ins Meer geworfenen, von einem großen Fisch verschlungenen und wieder ans Land gespieenen und so geretteten Jonas[2]) allbekannt ist. Und in weiten Gelehrten-Kreisen gilt die Geschichte zugleich als deren unbestreitbare Verwandte. Ein im Gedächtnis zu behaltendes Beispiel für die naturhafte und unerzogene Willkür und Folgewidrigkeit zahlloser Gelehrter und Pseudoforscher. Weshalb gerade ich dies hier sagen darf, wird nicht ausgesprochen werden müssen. Ich habe keinen Grund, eine Verwandtschaft zu bestreiten.

1) Herodot I, 23 f. 2) Buch Jona 1 f.

Aber ohne jede Zurückhaltung behaupten könnte ich sie nicht auf Grund dieser zwei Sagen allein, und ich muß den Gelehrten, die das tun, das Recht dazu bestreiten. Wenn ich einen Zusammenhang behaupte, so geschieht das auf Grund der parallelen großen Sagen-Systeme, in denen diese zwei Sagen erzählt werden (o. S. 436 f.).

Es fragt sich nun, welcher Art das Verwandtschafts-Verhältnis zwischen den beiden Sagen ist. Die Jonas-Sage hat sich als eine israelitische, in Israel entwickelte *Gilgamesch*-Sage erwiesen[1]), somit wäre auch die Arion-Sage eine solche; und es bliebe also nur noch zu entscheiden, ob die letztere von unsrer, der biblischen, oder einer ihr näher verwandten vor- oder nebenbiblischen Jonas-Sage abzuleiten ist. Und da läßt sich nun sagen, daß die Arion-Sage für sich keine sicheren Spuren zeigt, die als Vorlage für sie über unsere Jonas-Sage hinaus auf eine Vor- oder Nebenform von dieser hindeuten. Einerlei, ob meine Analyse der Jonas-Sage a. a. O. durchweg das Richtige trifft oder nicht.

Daß Jonas' Meer-Fahrt jedenfalls zweierlei enthält, nämlich 1. eine *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin und 2. eine in einer *Gilgamesch*-Sage erzählte Sintflut-Geschichte[1])[2]), das scheint gesichert zu sein. Die Arion-Sage läßt nun aber keine Sintflut-Geschichte erkennen. Und so könnte sie den Schluß nahelegen, daß sie einer Jonas-Sage, in der *Gilgameschs* Xisuthros-Fahrt noch nicht mit einer Sintflut-Fahrt vereinigt war, das wäre also einer älteren Form unserer Jonas-Sage, entstammt.

Die Arion-Sage würde nun jedenfalls eine Westreise *Gilgameschs* zu Xisuthros hin enthalten. Gerade eine solche zeigt sie aber vielleicht noch in einem besonderen Punkte: Unter „Polykrates" werden wir die Vermutung äußern, daß

1) Band I, S. 801 ff.

2) Eine ähnliche Zerlegung von Jonas' Meer-Fahrt in zwei Komponenten hat hier in Marburg einmal ein neutestamentlicher Kollege von mir in einem Vortrage ohne *Gilgamesch* versucht. Von meiner ähnlichen Analyse a. a. O. wußte der natürlich nichts.

Reisen von Phocaeern und Samiern nach Tartessus vielleicht ebenso eine Westreise *Gilgameschs* darstellen wie Jonas' Fahrt nach Tarsis = Tartessus. Und da diese Phocaeer und Samier mit überreichen Schätzen heimkehren, könnte sich in diesen das Wunderkraut kundgeben, das *Gilgamesch* sich bei Xisuthros holt und das ihm auf der Rückreise geraubt wird. Ebenso kehrt aber Arion mit reichen Schätzen vom Westen heim, und — sie werden ihm von den Schiffern abgenommen. Diese Schätze kennt aber die Jonas-Sage nicht. Somit könnte die Arion-Sage auch durch diese Schätze ihre Unabhängigkeit von unserer biblischen Jonas-Sage erkennen lassen. Aber das eben Gesagte beweist doch nichts.

Vielleicht aber ein indisches Märchen[1]: Ein reicher junger Kaufmann, namens *Mittawindaka,* rüstet ein Schiff aus, um Handel zu treiben, und fährt ins Meer hinaus. Am siebenten Tage bleibt das Schiff plötzlich unbeweglich stehen. Es wird darum gelost, wer an dem Unglück schuld ist, und das Los trifft *Mittawindaka.* Nun wirft man ihn ins Meer, gibt ihm aber ein Floß, auf dem er dann dahintreibt, während das Schiff sich alsbald, nachdem er es verlassen hat, wieder in Bewegung setzt. Er gelangt nun nach der Reihe zu vier Inseln mit wunderbaren Palästen und weiblichen „Gespenstern" darin und genießt deren Liebe, danach aber in eine *Ussada*-Hölle. Und dort erreicht ihn die Strafe dafür, daß er vor seiner Abreise seine Mutter zu Boden geschlagen hat: Ein Scheermesser-Rad fällt ihm auf den Kopf und zermalmt ihm — immer wieder — den Schädel. Nun kommt der Bodhisatta — Buddha in einer früheren Existenz — in die *Ussada*-Hölle hinab, er hebt seine Augen zu ihm auf und fragt ihn, wie lange er diese Qual zu erdulden haben werde, und ihm wird zur Antwort, daß das Rad ihn im Leben nicht mehr verlassen werde.

In diesem Märchen, soweit von uns erzählt, findet sich also im Anfang eine Jonas-Geschichte, freilich ohne den

1) *Buddhistische Märchen* von ELSE LÜDERS, Nr. 9.

Fisch, aber mit einem rettenden Floß an Stelle des Fisches. Die „Gespenster“ sind Seelen von Abgeschiedenen, die auf Erden schlechte Taten begangen haben und deshalb unstät umherirren[1]). *Mittawindaka* kommt also nach seiner Jonas-Fahrt zu Abgeschiedenen, dann zu einer Hölle. Die Jonas-Reise soll aber eine Reise *Gilgamesch*s zu Xisuthros darstellen; und alsbald nach dieser Reise begibt sich *Gilgamesch* zum Eingang der Unterwelt, um die Zitierung seines verstorbenen Freundes *Enkidu* zu erleben. Folglich scheint das indische Märchen 1. die Xisuthros-Reise *Gilgamesch*s und 2. die darauf folgende „Nekyia“ zu enthalten. Da nun die Fahrt des Kaufmanns-Sohnes zu der Jonas-Sage zu gehören scheint, müßte seine Nekyia gleichfalls ein Teil einer solchen sein. Daß sie nun aber wenigstens mit einer Zitierung *Enkidu*s zusammengehört, weiter aber, ebenso wie die Jonas-Sage, mit einer nordisraelitischen Sage, werden wir unter „Buddha“ darlegen. Damit wird es aber äußerst wahrscheinlich gemacht, daß die Fahrt *Mittawindaka*s in der Tat, wie eine Jonas-Fahrt, so eine *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin darstellt. Von der Fahrt ist nun weiter zu sagen, daß sie zwar stark gerade an die Jonas-Sage erinnert, aber auch zugunsten der Arion-Sage von ihr abweicht: Der reiche Kaufmanns-Sohn mit seinen schließlich verlorenen Gütern steht dem Arion mit seinen Schätzen nahe. Dabei läßt aber auch das indische Märchen nichts von einer Sintflut-Erzählung erkennen, und bestärkt uns so in dem Urteil, daß es einmal eine — ältere — Form unserer Jonas-Sage gegeben hat, die nur noch die Xisuthros-Fahrt enthielt, aber noch nicht die Sintflut-Fahrt, und daß unsere Arion-Fahrt auf diese ältere Form der Jonas-Sage zurückgeht.

Noch wäre eine andere Frage zu erledigen: Jonas wird auf der „Hinfahrt zu Xisuthros“ ins Meer geworfen, Arion springt aber auf der „Rückfahrt von Xisuthros“ ins Meer. Was ist das Ursprünglichere? Wir können das natürlich nicht mit einer Erwägung wie der folgenden entscheiden:

---

1) Mitteilung meines Kollegen NOBEL.

Arion fährt mit seinen Schätzen „von Xisuthros heim“ (S. 599 f.), die Schätze sind schuld daran, daß er ins Meer springt, also ist die Darstellung der Arion-Sage relativ ursprünglicher. Allein die Pragmatik der Arion-Sage kann ja sekundär sein, und der reiche *Mittawindaka* wird ja auf einer „Hinfahrt“ ins Meer geworfen. Vielleicht, daß hier die o. S. 128 behandelte *Schaktidewa*-Sage die Entscheidung bringen kann: *Schaktidewa* erleidet Schiffbruch auf der Hinfahrt zur Fischer-Insel und wird von einem großen Fisch verschlungen; dieser wird von einem Fischer der Fischer-Insel gefangen, zur Insel gebracht, aufgeschnitten; *Schaktidewa* kommt heil aus dem Leibe des Fisches heraus und hat dabei sein Ziel, die Fischer-Insel, erreicht. Falls die *Schaktidewa*-Sage mit der Jonas-Sage zusammengehört, so stützt sie also mit der *Mittawindaka*-Sage zusammen die Annahme, daß die Jonas-Sage mit ihrem auf der Ausreise ins Meer geworfenen Jonas der Arion-Sage gegenüber ursprünglicher ist. Dabei will ich, als von einem höchst merkwürdigen Umstande, ganz absehen, daß *Schaktidewa* ohne jede Frage ein *Gilgamesch* ist, ja auf der Fahrt zur Fischer-Insel ohne jede Frage ein *Gilgamesch* auf der Fahrt zu Xisuthros ist — wie Jonas auf seiner Tarsis-Fahrt (o. S. 133 f.).

Arion ist ein Zeitgenosse Perianders von Corinth, an dessen Hofe er lebt (o. S. 436 f.). Jonas soll aber nach 2 Kön. 14,25 jedenfalls nicht später als zur Zeit Jerobeams II. von Israel geweissagt haben. Dieser ist noch Zeitgenosse von Amazja von Juda, Amazja von Juda jedoch ein Sohn des Königs Joas von Juda, und diesem soll nach o. S. 436 Perianders Vater Cypselus entsprechen. Somit müßte mit Periander selbst, dem Zeitgenossen Arions, an dessen Hofe Arion lebt, Amazja von Juda korrespondieren. Nun wird zwar nichts von einem Aufenthalte des nordisraelitischen Propheten Jonas am Hofe eines Königs von Juda berichtet, und zu dem Verhältnisse zwischen Arion und Periander bietet somit unsere Ueberlieferung über Jonas keine Parallele. Allein doch etwas Vergleichbares. Denn,

als Jonas nach Tarsis flieht, schifft er sich in Joppe, der Hafenstadt von Jerusalem, ein, nicht etwa in einem Hafenorte, der seiner nordisraelitischen Heimat im Stammgebiet von Sebulon näher liegt; und das erlaubt die Vermutung, daß der Nord-Israelit Jonas wenigstens zeitweilig in Süd-Israel, genauer in Jerusalem, mit der Hafenstadt Joppe, wohnend gedacht wurde, also, wenn auch nicht gerade am Hofe, so doch in der Residenz auch des Amazja.

II.

Die Sage von Ephraem Syrus und eine Elias-Elisa- sowie eine Buddha-Sage.

Von Ephraem Syrus, dem „Propheten der Syrer“ (306 — 378 n. Chr.), der sich von Nisibis über Amid-Diarbekr am Tigris nach Edessa begeben hat, wird überliefert: Er lebt auf einem Berge draußen vor der Stadt als Klausner und befleißigt sich der Aszese, mit vielen anderen Klausnern zusammen. Eines Tages wird es in Edessa bekannt, daß er einen bewundernswerten Kommentar zum ersten Buch Moses geschrieben hat. Nun ziehen die Gläubigen von Edessa zu ihm hinaus, er aber entzieht sich einer Ehrung und versteckt sich vor ihnen. In einem Flußtale erscheint dem Ephraem indes der Engel des Herrn und fragt ihn, wohin er fliehe, und er antwortet ihm, daß er vor der Wirrnis der Welt fliehe; der Engel aber ermahnt ihn dazu, seine Leuchte leuchten zu lassen, verschwindet dann, und Ephraem kehrt nach Edessa zurück. Er wird gesehen, nun aber, weil falsch beurteilt, beschimpft, schließlich gesteinigt, kommt aber noch gerade mit dem Leben davon und kehrt in seine Klause zurück. Danach kann er seinen Wunsch nicht mehr zügeln, den heiligen Basilius den Großen, Bischof von Caesarea in Cappadocien, zu sehen, und er macht sich, weil des Griechischen unkundig, mit einem des Griechischen kundigen Dolmetscher zusammen, auf die Reise, zieht bis ans

1) S. LAMY, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones* II, Sp. 27 ff. S. dazu Anm. 2 auf Sp. 42 bei LAMY, in der er erwähnt, daß u. a. nach einer alten, von einem Anonymus stammenden Vita Ephraems dieser mit dem Dolmetscher, statt zuerst nach Ägypten, sofort nach Cäsarea geht.

Meer und besteigt ein Schiff, das nach Ägypten(!) fährt. Unterwegs erhebt sich ein furchtbarer Sturm, Ephraem aber beruhigt das Meer durch das Kreuzeszeichen und durch sein Wort. Bald darauf kommt ein gefährliches Tier aus dem Meere herauf, das Ephraem indes ebenso durch Wort und Kreuzeszeichen tötet. Danach landet er in Ägypten und bleibt dort acht Jahre lang mit dem Dolmetscher zusammen in einer Höhle der Wüste Skete. Nun hält er es nicht länger aus, reist zur Küste und schifft sich in einem aus Caesarea, doch wohl dem cappadocischen(!) Caesarea, gekommenen Schiffe ein. In Caesarea angelangt muß er mit seinem Begleiter auf der Straße übernachten, weil niemand sie aufnehmen will. Am andern Morgen hört er, tief ergriffen, eine Predigt des Basilius, fällt diesem unter der Beifall spendenden Menge durch seinen noch stärkeren Beifall und sein Lumpen-Gewand auf, und Basilius entbietet ihn zu sich. Schließlich erscheint Ephraem betrübten Antlitzes vor Basilius und empfängt dann von ihm (zusammen mit seinem Genossen) die heiligen Sakramente. Er bleibt eine Zeitlang bei ihm und macht sich dann mit seinem Begleiter auf die Rückreise. Unterwegs, schon seiner Heimatstadt nahe, begegnet er bei Samosata am Euphrat einem Ketzer-Führer in Begleitung vieler Knaben. Er begrüßt sie, aber einer von ihnen schlägt ihn auf die Backe. Diese setzen sich danach, um zu essen, dieser eine auf einen Stein, und verlachen ihn. Da kommt eine Viper von unten heraus, beißt den einen Knaben, und der stirbt alsbald. Nun läuft der Ketzer-Führer mit anderen dem Ephraem nach, und sie bitten ihn, mit ihnen umzukehren, und er tut es. Sie kommen zu dem toten Knaben, er läßt die Leute sich entfernen, beugt sich über den Knaben, betet, ergreift dessen Hand, und der Knabe steht gesund wieder auf. Hierauf langt Ephraem, mit seinem Begleiter, (abermals) wieder in Edessa an.

Es wird nicht leicht jemandem entgehen können, daß die Szene im Flußtale einer- und die mit der Heilung des Knaben andererseits beide Ähnlichkeiten mit der Elias-Elisa-Sage zeigen, jene mit der Horeb-Episode I Kön. 19,9 ff. in der Elias-Sage, und wegen des Flußtals, in dem sich Ephraem

versteckt und wo dann der Befehl Gottes an ihn ergeht, auch noch mit „Elias am Bache Krith“ I Kön. 17,5 ff. Andererseits ruft aber die Episode mit Ephraem und der Schlange 1. ins Gedächtnis die Wiederbelebung des Sohnes der Frau in Sunem durch Elisa II Kön. 4,18 ff., 2. die Elias-Geschichte von den ihn verspottenden Knaben von Bethel II Kön. 2,23 f. Und daß die Elias-Elisa-Geschichte die Ephraem-Geschichte beeinflußt hat, daß es dabei einfach die in unserem A. T. niedergelegte Geschichte der beiden Propheten ist, von der die Beeinflussung ausgegangen ist, das läßt sich scheinbar schwerlich leugnen. Und da nun die Episode am Bache Krith ebenso wie die Horeb-Episode und ferner die Wiederbelebung in Sunem aus dem *Gilgamesch*-Epos stammen[1]), so darf man jedenfalls mit voller Zuversicht eine letztliche Abhängigkeit auch der Ephraem-Geschichte vom *Gilgamesch*-Epos behaupten, eine Abhängigkeit aber, die scheinbar über die Elias-Elisa-Sage geht.

Daneben müßte aber noch eine andere Abhängigkeit vom *Gilgamesch*-Epos bestehen. Ephraem begibt sich mit einem Begleiter auf eine Reise, deren Ziel im Westen liegt, kommt dort in zerlumpter Kleidung und betrübten Antlitzes zum Bischof und Heiligen, Basilius dem Großen. Er genießt durch ihn das Abendmahl, tritt später mit dem Begleiter den Heimweg an und erlebt auf diesem als einziges Reise-Erlebnis eine Episode mit einer Schlange. Danach kommt er heim. Das läßt uns an *Gilgamesch* denken, der mit einem Begleiter, dem Schiffer des Xisuthros, zu dem weisen, göttlichen Xisuthros, doch wohl im fernen Westen, fährt, bei ihm in rohester, ärmlichster Kleidung, ausgemergelt und betrübten Antlitzes, anlangt, von ihm sieben wunderbare Brote erhält, danach mit seinem Begleiter heimfährt und nun auf der Heimreise als einzige außergewöhnliche Unterbrechung die durch eine Episode mit einer Schlange erlebt. Diese parallele Sequenz ist nicht einfach zu ignorieren. Nun berichten aber

---

1) Band I, S. 579 ff.; 586 ff.; 583 ff.; 661 ff.

weiter die Ueberlieferungen von einem gefährlichen Sturm auf der Reise Ephraems, und zwar einer Seereise, die Ephraem schließlich zu dem heiligen Basilius führt; und andererseits hat *Gilgamesch* auf seiner Reise zu Xisuthros irgend eine gefährliche See-Not zu bestehen, die sich in einer Reihe von *Gilgamesch*-Sagen, der Jonas-[1]) und der Jesus-[2]), der Odysseus-[3]) und der *Schaktidewa*-Sage[4]), als ein zumeist gewaltiger und gefährlicher Seesturm auf einer Seefahrt darstellt. Somit scheint die Parallele durch Ephraems Seesturm noch erweitert zu werden. Ja, Jonas erlebt auf seiner entsprechenden Seereise sein Abenteuer mit dem großen Fisch (o. S. 598), ebenso *Schaktidewa* (o. S. 128), und so wäre es durchaus möglich, daß das Meer-Ungeheuer, welches den Ephraem allerdings nicht — wie der Fisch den Jonas und den *Schaktidewa* — rettet, sondern den Ephraem ebenso wie die anderen Schiffsinsassen bedroht, und das Ephraem durch das Kreuzeszeichen und sein Wort tötet, die Parallele noch weiter vervollständigt. Dabei könnte aber die Ephraem-Sage zugleich durch die Jonas- und, bezw. oder, die Jesus-Sage (Jona 1,1 ff.; Matth. 8,26 und die Parallelen Mark. 4,39 und Luk. 8,24; Matth. 14,32 und die Parallelen Mark. 6,51 und Joh. 6,21) beeinflußt worden sein. Wir hätten in der Ephraem-Sage somit einerseits möglicherweise ein zusammengebliebenes größeres Stück einer bodenwüchsigen *Gilgamesch*-Sage, andererseits Stücke, die wie Zugaben aus der Elias-Elisa-Sage und der Jesus- oder der Jonas-Sage oder beiden aussehen. Nun folgt die Reise Ephraems zu Basilius der Engel-Szene im Flußtale, wenn freilich nicht unmittelbar. Und zu dieser Szene ist ja jedenfalls die Horeb-Szene in der Elias-Sage eine mit ihr verwandte Parallele. Die Horeb-Episode hat aber ihre eigentliche, richtige Stelle in der ersten Hälfte einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage[5]); zu der Reise Ephraems zu Basilius soll

1) O. S. 598; Band I, S. 801 ff. 2) Band I, S. 863 ff.
3) O. S. 178 f.
4) O. S. 128 und S. 131.
5) Band I, S. 587; S. 825 f.; Ergänzungs-Heft S. 67 ff.

indes *Gilgameschs* Reise zu Xisuthros in der zweiten Hälfte des *Gilgamesch*-Epos die Vorlage sein. Folglich hat die Engel-Szene in der Ephraem-Sage im Verhältnis zu deren Basilius-Reise einen Platz, als ob auch sie einen ursprünglichen Bestandteil einer Ephraem-*Gilgamesch*-Sage bildete. Wenn darum nunmehr die Engel-Szene in der Ephraem-Sage immerhin einen Eventual-Anspruch darauf erheben kann, auch, als ein Stück *Gilgamesch*-Sage, ein ursprünglicher Teil der Sage zu sein, so darf jetzt die Parallele vielleicht noch weiter rückwärts fortgeführt werden: Ephraem lebt zu Beginn seiner edessenischen Zeit als Klausner und befleißigt sich der Aszese; Ephraem müßte nach unseren Zusammenstellungen ein *Gilgamesch* sein. Dieser ist aber im Anfange der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen grundsätzlich bezw. zumeist mit dem *Enkidu* des babylonischen Epos identifiziert worden[1]), und dieser *Enkidu* lebt im Anfange des Epos für sich allein mit seinen Tieren in der Steppe und nährt sich, wie diese, von Gras und Kraut. In der Elias-Elisa-Sage entspricht dem aber, daß Elias, übrigens der *Enkidu* der Elias-Elisa-Sage, in deren Anfang einsam im Flußtale des Krith lebt und Raben ihm seine Nahrung zutragen[2]).

Es mehren sich ohne Frage die Anzeichen dafür, daß die Sage vom edessenischen Ephraem Syrus eine fortlaufende *Gilgamesch*-Sage enthält, und daß für die Einzelstücke der Ephraem-Sage immer weniger gerade eine Abhängigkeit von der Elias-Elisa-Sage behauptet werden muß.

Ein indisches Märchen[3]) dürfte von entscheidender Bedeutung sein: Ein Brahmane, der eine liebestolle, ehebrecherische Frau hat, begibt sich, von ihr dazu bewogen, damit sie ungestört ihrer Lust leben kann, auf eine Wanderung; er soll, das gibt sie als Vorwand an, Geld zum Halten einer Sklavin zusammenbetteln. Nachdem er 700 Kahapanas zu-

1) Band I, S. 126 f.; S. 226 ff.; S. 385 ff. u. s. w.

2) Eb., S. 579 ff.

3) Nr. 11 der *Buddhistischen Märchen* von ELSE LÜDERS.

sammengebettelt hat, begibt er sich auf den Heimweg, macht bei einer Trinkgelegenheit, an einem Brunnen, Teiche oder Flusse, halt, öffnet seinen Sack, ißt von der darin mitgenommenen Grütze und steigt hinab, um Wasser zu trinken. Eine Schlange aber riecht den Duft der Grütze, kriecht in den Sack und frißt davon. Der Brahmane bindet, zurückgekehrt, ahnungslos den Sack wieder zu[1]) und geht damit weiter. Nun wird er von einer Baum-Gottheit davor gewarnt, unterwegs Rast zu machen und heute nach Hause zu gehen, weil im einen Falle er, im anderen Falle seine Gattin sterben werde, wie ihm nachher erklärt wird, durch den Biß der Schlange nach Öffnung des Sackes. Voll Todesangst erreicht er seine Heimatstadt Benares und begibt sich, in der Hoffnung auf eine Rettung, in eine Versammlung, in der der weise zukünftige Buddha, namens *Senaka*, predigt. Dem fällt er mit seinen bekümmerten Mienen und seinen Tränen mitten in der von seiner Predigt hingerissenen, Beifall klatschenden Versammlung auf; er redet ihn an, erfährt den Grund seines Kummers und bringt ihm in der Tat Rettung und Hilfe: Er kündet ihm, daß in seinem Sacke eine Schlange sei; der Brahmane muß ihn aufmachen, und jetzt kommt wirklich eine Schlange heraus. Ein Schlangen-Beschwörer aber packt sie und setzt sie in einem Walde aus. Zudem gibt der zukünftige Buddha dem Brahmanen einen Rat, der zur Überführung seiner ehebrecherischen Frau und ihres Liebhabers führt.

Die eben erzählte Geschichte mit der Schlange erinnert ganz auffallend an die *Gilgamesch*-Geschichte mit dem Wunderkraute, das *Gilgamesch* nach einer Reise zu seinem Ahnherrn Xisuthros bei diesem erlangt: Als er auf der Heimreise unterwegs Rast macht, öffnet er etwas, also wohl ein Behältnis, schüttet das Gerät hin, wäscht sich in einem Brunnen, und nun kommt eine Schlange, riecht den Duft des Wunderkrautes und nimmt es weg.

1) Zur Schlange im Grütz-Sack vgl. o. S. 503 f. die Schlange im Mehl-Beutel in der Sigmund-Sage.

Und der weise zukünftige Buddha, zu dem sich der Brahmane in seiner Todesangst hinbegibt, um bei ihm Hilfe zu finden, ist nicht unähnlich einem weisen Xisuthros, zu dem sich *Gilgamesch* in seiner Todesfurcht hinbegibt, um bei ihm Hilfe zu finden. Gewiß geht in der indischen Erzählung die mit dem *Gilgamesch*-Epos vergleichbare Schlangen-Episode der Begegnung mit dem Buddha vorher, folgt aber in der babylonischen Erzählung die Schlangen-Episode der Begegnung mit Xisuthros. Aber das beeinträchtigt gewiß die Möglichkeit einer Verwandtschaft, hebt sie jedoch nicht auf. Läßt es sich dazu doch recht wohl verstehen, wie die Todesfurcht vor der Begegnung mit einem Xisuthros die Schlangen-Episode mit einer Schlange, die nach der Begegnung das Lebenskraut raubt und so die Hoffnung auf Leben nimmt, von ihrer Stelle weg an sich hat ziehen können.

Also die Schlangen-Episode nach dem Xisuthros-Abenteuer im *Gilgamesch*-Epos und die in der Buddha-Geschichte scheinen miteinander verwandt zu sein. Mit dieser Buddha-Geschichte ist aber eine Begegnung mit dem zukünftigen Buddha verbunden, und diese ist nun wieder ein auffallendes Gegenstück zu Ephraems Begegnung mit Basilius dem Großen; und der predigende Buddha, dem der bekümmerte Brahmane unter der Beifall spendenden Menge auffällt und der dem Brahmanen dann hilft, ist doch geradezu ein zweiter Basilius in der Ephraem-Sage: Dieser predigt in der Gemeinde, und dort fällt ihm unter der Beifall spendenden Menge der bekümmerte Ephraem auf, und er nimmt sich seiner an. Auf diese Episode folgt dann eine mit einer Schlange. Nun stelle man zusammen: Im *Gilgamesch*-Epos die Xisuthros-Episode + eine Schlangen-Episode; in der Ephraem-Sage eine Basilius-Episode, doch wohl verwandt mit der Xisuthros-Episode, + eine Schlangen-Episode, in welcher Ephraem den von der Schlange Getöteten wiederbelebt; in der Buddha-Sage eine der Schlangen-Episode der *Gilgamesch*-Episode äußerlich sehr nahe stehende Schlangen-Episode, in welcher Buddha

den Brahmanen vor der Schlange rettet, + eine der Basilius-Episode äußerlich sehr nahe stehende Buddha-Episode. Folglich scheint es jetzt doch wohl völlig gesichert: Die Reise Ephraems zu Basilius dem Großen, sein Aufenthalt bei ihm und die Schlangen-Episode sind Stücke einer *Gilgamesch*-Sage und jedenfalls im Kern unabhängig von der Elias-Elisa-Sage. Daß die Schlange in der Ephraem-Sage einem anderen als dem Helden der Sage den Tod bringt, in der Buddha-Sage dem Helden selbst gefährlich wird und den Tod hätte bringen können, im *Gilgamesch*-Epos aber niemandem gefährlich wird, muß man dabei in den Kauf nehmen und kann das ja auch getrost, weil doch die Schlange des Epos, indem sie dem *Gilgamesch* das Lebenskraut raubt, schließlich sogar an dem Tode des Helden schuld ist.

Aber immerhin: In der Ephraem-Sage entfernt sich die Schlangen-Episode so weit von der des *Gilgamesch*-Epos, daß beide Sagen deutlich erkennbar nur die Schlange gemein haben. Dagegen erinnert die Ephraem-Schlangen-Episode sehr stark an die Episode mit dem Knaben der Frau von Sunem (o. S. 606), die ihrerseits auf eine Begebenheit in der Xisuthros-Episode — plötzliche Aufweckung des plötzlich eingeschlafenen *Gilgamesch* — zurückgeht[1]), derselben Episode, von der wir ja augenblicklich andauernd reden! Und darum müssen wir die Vermutung aussprechen, daß die Schlangen-Episode der Ephraem-Sage eine Zusammenarbeitung aus zwei Episoden darstellt, aus der mit der Aufweckung des plötzlich eingeschlafenen *Gilgamesch* durch Xisuthros und der Schlangen-Episode unmittelbar nach der Xisuthros-Episode.

Wäre aber diese Vermutung richtig, so hätten wir es in dieser Episode nicht mit irgendeinem nirgends einzuordnenden Absenker der *Gilgamesch*-Sage zu schaffen, sondern genau mit einem, der zu einer Gruppe gehören müßte, zu der Elias-Elisa-, Jesus- und Paulus-Sage gehören. Denn in diesen

1) Band I, S. 661 ff.; Ergänzungsheft, S. 135 ff.

drei näher miteinander verwandten Sagen stellt sich das plötzliche Einschlafen und plötzliche Aufwecken *Gilgameschs* in der Weise dar, daß etwa, wie in der Elisa-Sage, ein von dem *Gilgamesch* der Sage verschiedener Knabe stirbt und nun von dem herbeigeholten *Gilgamesch* wieder ins Leben zurückgerufen wird[1]. Damit wäre dann zugleich gesagt, daß die Ephraem-Sage, soweit eine *Gilgamesch*-Sage, eine israelitische *Gilgamesch*-Sage ist. Und daß sie eine solche ist, zeigt ja dann die „Wüsten-Flucht" auch Ephraems, da die Wüsten-Flucht eine spezifisch israelitische Weiterbildung ist[2]. Wie nun aber aus Ephraems Schlangen-Episode vor allem die Episode mit dem Knaben in der Elisa-Sage herausschaut, so steht Ephraems Wüsten-Flucht der des Elias am nächsten (o. S. 605 f.). Und so wird es recht wahrscheinlich, daß die Ephraem-Sage gerade zu der Elias-Elisa-Sage ein näheres Verwandtschafts-Verhältnis hat.

So weit vorgedrungen, dürfen wir jetzt auch noch etwas Weiteres vorbringen und damit die letzte noch nicht berücksichtigte Episode der Sage vom edessenischen Ephraem zur Sprache bringen: Ephraem wird gesteinigt und bleibt wie tot liegen[3]. Daß dasselbe von Paulus erzählt wird[4], scheint an sich nicht besonders bemerkenswert, ebensowenig, daß auch die Jesus-Sage wenigstens von beabsichtigten Steinigungen Jesu erzählt[5]. Aber dergleichen wird von einem fraglosen *Gilgamesch* sonst eben nur in der Jesus- und in der Paulus-Sage erzählt[6], in Sagen, die ja auch sonst unserer Sage näher stehen sollen[1], und dazu macht auch die Stelle im System der Ephraem-Sage die Steinigung beachtenswert: sie findet sich vor der Reise zu Basilius, = der Reise zu Xisuthros, und hinter der Flucht

1) Band I, S. 661 ff., S. 868 ff. und S. 889 ff.; o. S. 2, S. 7 f. S. 19, S. 21.

2) Ergänzungsheft, S. 67 ff.

3) Lamy, a. a. O., II, Sp. 35 f.

4) Ergänzungs-Heft, S. 2 und S. 109 ff.

5) Eb., S. 2 und S. 109 ff.

6) Vgl. aber Ergänzungs-Heft, S. 4 ff. und S. 109 ff.

vor den Edessenern, = z. B. der Flucht des Elias in die Horeb-Wüste (o. S. 605f.) und darum weiter = Jesu „Wüsten-Flucht"[1]). In entsprechender Weise findet sich aber die Steinigung Pauli vor seiner zweiten Missionsreise, ebenfalls = der Reise zu Xisuthros[2]), und hinter Paulus' Reise nach Arabien, ebenfalls = Jesu Flucht in die Wüste[3]). So befürwortet die glücklich abgelaufene Steinigung Ephraems weiter einen Zusammenhang mit einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, und im besonderen mit einer Gruppe, zu der die Jesus- und die Paulus- und weiter die Elias-Elisa-Sage gehören.

Ließen sich so fast alle Episoden der Sage vom edessenischen Ephraem Syrus bis zu seiner Rückkehr von Basilius wegen ihres Aufbaus als *Gilgamesch*-Sagen und im besonderen als mit einer Elias-Elisa-Sage urverwandte israelitische Sagen begreifen, so fügt sich in diesen Aufbau nicht ein die Schlangen-Episode, soweit sie sich mit der Bärinnen-Episode bei Bethel in 2 Kön. 2 berührt. Denn diese steht als eine Episode für sich an einer ganz anderen Stelle der Sage als die Schlangen-Episode, und hier scheint es daher mehr als bloß möglich, daß eine Elias-Episode auf eine Ephraem-Sage abgefärbt hat: Elisa kehrt aus Gilead vom letzten Zusammensein mit dem Propheten Elias zurück und erlebt die Bärinnen-, und Ephraem kehrt aus Caesarea vom Zusammensein mit dem Bischof Basilius zurück und erlebt die Schlangen-Episode. Aber an ihrer jetzigen Stelle in der Elias-Sage steht die Bärinnen-Episode jedenfalls völlig unerklärt da. Und unmöglich wäre es nicht, daß sie ursprünglich gar nicht an ihre jetzige Stelle gehört, sondern eine ursprüngliche „Schlangen-Episode" ist und somit die Schlangen-Episode in der Ephraem-Sage, soweit ihr ähnlich, einfach ein bodenwüchsiges Gegenstück zu ihr ist. Zu Bethel als sekundärem Schauplatz der Bärinnen-Episode könnte man die Löwen-Episode bei Bethel (1 Kön 13), Ergänzungs-Heft, S. 154 und Amos 7,7 ff. anführen. Aber

---

1) Band I, S. 826 ff. und Ergänzungs-Heft, S. 67 ff.. Vgl. u. unter „Buddha". 2) Ergänzungs-Heft, S. 18 ff. 3) Eb. S. 1.

bei der Unsicherheit des Bodens, auf dem wir hier stehen, möchte ich einer weiteren Erörterung aus dem Wege gehen.

Ein kleiner Zug aus der Basilius-Episode bedarf noch einer Besprechung: Als Ephraem mit seinem Begleiter (und Diener) in der Stadt des Basilius anlangt, übernachten sie auf der Straße[1]), weil niemand sie aufnimmt[2]). Ein derartiges Motiv findet sich auch in der Gibea-Sage im Richterbuch (Richter 19,15), mit ähnlichen Worten ausgedrückt. Möglich, daß die Ephraem-Sage diese Stelle berücksichtigt, möglich auch, daß hier eine zufällige Berührung anzunehmen ist. Indes: Die Gibea-Sage ist mit der Abraham-Lot-Sage verwandt[3]), in der sich einmal etwas wie das Richter 19,15 Erzählte abgespielt hat, daß nämlich die Fremdlinge zunächst niemand aufnehmen wollte[4]). In der Abraham-Lot-Sage und der Gibea-Sage wird von „Besuchen bei Xisuthros vor der Flut" erzählt. Aber diese Besuche haben ihre unleugbaren Beziehungen zu einem Besuch von *Gilgamesch* mit Begleiter bei Xisuthros nach der Flut[5]), und Ephraems Besuch bei Basilius ist ein solcher Besuch. Und gerade der ihm entsprechende Besuch Elisas bei dem alten Manne in Sunem in der Elias-Elisa-Sage ist ein deutliches Gegenstück zum Besuch Gottes mit zwei Engeln bei Abraham, einem Besuch vor der Flut[6]). Ist somit sogar die Nicht-Aufnahme Ephraems in Caesarea ein originales *Gilgamesch*-Sagen-Stück an alter Stelle?

Schließlich noch ein notwendiges Wort zu einigen Personen-Entsprechungen in unserer Ephraem-Sage und verwandten Sagen. Es zeigt sich der edessenische Ephraem in der Hauptsache als ein *Gilgamesch*, aber als ein israelitischer, auch insofern er im Anfang seiner Sage den *Enkidu* absorbiert hat (o. S. 608). Nun soll aber seine Sage der

1) LAMY, a. a. O, II, Sp. 47 f.
2) Fehlt in der Uebersetzung.
3) Band I, S. 363 ff.
4) S. die Philemon-Baucis-Sage, o. S. 368 f.
5) Ergänzungs-Heft, S. 79 ff. und S. 143 ff.
6) O. S. 368 Anm. 2.

Elias-Elisa-Sage nächstverwandt sein. In dieser steht indes der *Enkidu* im Anfang der Sage für sich da, nicht mit dem *Gilgamesch*, Elisa, zu einer Person vereinigt (o. S. 608). Ist das etwas Ursprünglicheres (was die Jesus-Sage zu bestätigen scheint[1])), so stellte die Ephraem-Sage mit ihrem Anfang eine jüngere Entwicklungs-Stufe als die Elias-Elisa-Sage dar. Indes —

Indem für *Gilgamesch*, der einschläft und von Xisuthros aufgeweckt wird, in der Ephraem-Sage ein plötzlich gestorbener Knabe eingetreten ist, den Ephraem wieder ins Leben zurückruft, bekundet unsere Sage unzweideutig ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe nord-israelitischer Sagen, in denen der von *Gilgamesch* aufgesuchte Xisuthros mit dem *Gilgamesch* zusammengefallen ist, und nun für diesen andere Personen eingetreten sind. Aber in der Ephraem-Sage ist andererseits der von Ephraem besuchte Xisuthros zugleich ein anderer als der *Gilgamesch* geblieben, nämlich Basilius, neben dem Ephraem, ein *Gilgamesch*, seine *Gilgamesch*-Rolle weiterspielt. Allein mit Analogie wenigstens gerade wieder in der Elias-Elisa-Sage: Elisa-*Gilgamesch* ist der Gast des alten Mannes in Sunem, eines Xisuthros[2]). Der von *Gilgamesch* besuchte Xisuthros ist also ebenfalls in der Elisa-Sage auch ein anderer als der *Gilgamesch* geblieben, und der *Gilgamesch* hat darin seine Rolle als der Besuchende behalten. Die Ephraem-Sage hat dann anscheinend zu dem von *Gilgamesch* besuchten Xisuthros, Basilius, noch eine neue Xisuthros-Figur geschaffen. Denn in der Elisa-Geschichte eilt die alte Sunamitin, die Gattin eines Xisuthros, zu Elisa, um ihn um Hilfe für ihren Knaben zu bitten[3]). In entsprechenden Jesus-Geschichten sind es einerseits die Mutter eines dämonischen Mädchens und andererseits der Vater eines dämonischen Knaben, die Jesus um Hilfe bitten[4]). In der Ephraem-Sage eilt aber dem Ephraem der Sekten-Führer mit anderen nach und bittet ihn um Hilfe. Folglich entspricht dieser Sekten-Führer der Sunamitin, der Gattin

1) Band I, S. 811 f. 2) Eb., S. 659 ff. 3) Eb., S. 661 ff.
4) Band I, S. 868 ff. und S. 889 ff.

eines Xisuthros usw. Ist somit der Knabe in unseren Geschichten ursprünglich ein Sohn des Xisuthros gewesen, dann ist der Sekten-Führer im letzten Grunde auch ein Xisuthros und somit ein Doppelgänger des Bischofs Basilius!

Aus der Gesamtheit der oben festgestellten Gleichläufe ergibt sich offenbar: 1. Die Sage vom edessenischen Ephraem Syrus enthält eine *Gilgamesch*-Sage; 2. im besonderen eine israelitische; 3. noch genauer eine, die in dieselbe Klasse hineingehört, zu der die Elias-Elisa-, die Jesus- und die Paulus-Sage gehören; 4. eine, die einer Elias-Elisa-Sage am allernächsten steht, dabei aber in der Hauptsache nicht etwa von der biblischen Elias-Elisa-Sage abhängig ist. Wie weit die Ephraem-Sage dabei zugleich etwa in Einzeldingen durch die biblische Elias-Elisa-Sage beeinflußt ist, läßt sich noch nicht feststellen.

Eine Erörterung darüber, wie weit die Ephraem-Sage sonst noch etwa eine Abhängigkeit vom *Gilgamesch*-Epos und eine Verwandtschaft mit der Elias-Elisa-Sage bekundet, müssen wir uns hier versagen.

Unsere Ergebnisse veranschaulicht die nachfolgende Tabelle:

Ephraem-Sage.	**Elias-Elisa-Sage und sonstige Sagen.**	***Gilgamesch*-Sage.**
Ephraem draußen vor Edessa als Klausner und Aszet.	Elias im Flußtale des Krith, von Raben gespeist.	*Enkidu* in der Steppe, von Gras und Kraut lebend, ebenso wie seine Tiere.
Ephraem flieht in ein Bachtal; Engels-Erscheinung usw.	Elias flieht in die Horeb-Wüste; Gottes-Offenbarung usw.	
Ephraem wird gesteinigt, bleibt aber am Leben.	Paulus wird gesteinigt, bleibt aber am Leben.	Entstanden aus der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode und der Himmels-Stier-Episode.
	Jesus soll gesteinigt werden, aber es kommt nicht dazu.	
Ephraem reist mit seinem Begleiter zu dem heiligen Bischof Basili-	Elias begibt sich mit einem Begleiter, seinem Diener Gehasi, zu dem	*Gilgamesch* reist, zuletzt mit einem Begleiter, dem Schiffer des

us hin.	alten Manne in Sunem hin.	Xisuthros, zu dem uralten, göttlichen Xisuthros hin.
Sturm auf dem Meere.	Sturm auf dem Meere in der Jonas- und in der Jesus-Sage.	Eine See-Not.
Ein großer Fisch.	Der Fisch des Jonas.	
Ankunft Ephraems und seines Begleiters in Caesarea, der Stadt des heiligen Bischofs Basilius.	Ankunft des Elisa und seines Dieners in Sunem bei dem alten Manne.	Ankunft *Gilgamesch*s und seines Begleiters bei dem uralten, göttlichen Xisuthros.
Ephraem und sein Begleiter finden in keinem Hause Aufnahme.	Der Levit und sein Diener (sowie sein Kebsweib) finden zunächst in keinem Hause Aufnahme. Dazu die Philemon-Baucis-Sage.	
Begegnung des bekümmerten Ephraem mit Basilius, nachdem dieser gepredigt hat.	Begegnung eines bekümmerten Brahmanen mit Buddha, nachdem dieser gepredigt hat. S. u.	Begegnung des bekümmerten *Gilgamesch* mit Xisuthros.
Ephraems und Basilius' Abendmahlfeier.	Elias' erstes Speise-Wunder für Propheten-Jünger[1]).	Darbietung der sieben Wunder-Brote durch Xisuthros an *Gilgamesch*.
Ephraem von Knaben verspottet (Bestrafung durch eine Schlange).	Elias von Knaben verspottet (Bestrafung durch Bärinnen).	
Plötzlicher Tod eines Knaben (durch den Biß einer Schlange) und seine Wiederbelebung durch Ephraem.	Plötzliche Erkrankung und Tod eines Knaben in Sunem und seine Wiederbelebung durch Elisa. Parallel-Geschichten in der Jesus- und in der Paulus-Sage.	Plötzliches Einschlafen und plötzliche Aufweckung *Gilgamesch*s durch Xisuthros.
Schlangen-Episode.	Schlangen-Episode, erlebt von einem Brahmanen, in einer Buddha-Sage. S. o.	Schlangen-Episode.
Heimkehr Ephraems.	Heimkehr des Brahmanen.	Heimkehr des *Gilgamesch*.

---

1) Band I, S. 669 f.; Ergänzungs-Heft, S. 135 ff.

III.

Die Buddha- und eine Jesus-Elias-Sage[1]).

Siddhattha, auch *Gotama* genannt, mit dem kirchlichen Namen Buddha, Sohn eines kleinen Fürsten, hat, voll Überdruß über die Welt der Sinne, das Haus seines Vaters, sein Weib (oder seine Frauen) und seinen neugeborenen Knaben verlassen und ist Jahre hindurch als Aszet umhergewandert, hat den Unterricht zweier Lehrer genossen und schließlich in den Wäldern von *Uruwela (Uruwilwa)* strenger Aszese gelebt. Da ist ihm in einer Nacht, als er unter einem Baume — einem *Pippala*-Feigenbaume — sitzt, seine große Erkenntnis geworden. Der Baum wird seit der Zeit der *Bodhi*-Baum, der „Baum der Erkenntnis", genannt. Sieben Tage lang verweilt nun Buddha, in Meditation versunken, fastend unter dem Baume. Hierauf verläßt er den Baum und begibt sich zum Baume der Ziegenhirten, einem *Ajapala*-Feigenbaume, hin. Dreimal sieben Tage verweilt dann Buddha nach einer Überlieferung (nach einer späteren noch sechsmal sieben Tage) in der Nähe des Baumes der Erkenntnis. Danach kommen zwei Kaufleute, und eine Gottheit befiehlt ihnen, Buddha zu speisen. Die vier „Großkönige", Gottheiten, die über die vier Weltgegenden herrschen, bieten steinerne Schalen

1) Vgl. schon Band I, S. 827 ff. Was über Buddha und sein Leben in Indien geschrieben ist, stammt aus den verschiedensten Zeiten, eine Tatsache, die für das Folgende berücksichtigt werden muß. Doch steht mir natürlich keinerlei Urteil über die Chronologie dieser Darstellungen zu. Möglich, daß am Folgenden der eine oder andere kleine Abstrich gemacht werden muß. Aber das würde die Beweiskraft des Ganzen nicht mindern. Jedenfalls darf ich auch Einzelheiten verwerten, solange nicht nachgewiesen ist, daß sie aus dem einen oder anderen Grunde nicht verwertet werden dürfen.

dar, und Buddha bricht sein langes Fasten. Bald danach beginnt dann Buddha seine Lehrtätigkeit[1]). Diese Erzählung soll den ältesten noch erfaßbaren Vorstellungen vom Leben Buddhas bis zum Beginn seiner Lehrtätigkeit entsprechen.

Ähnliches wird in den ersten drei Evangelien von Jesus im Anfang seiner Sage, genauer: seiner *Gilgamesch*-Sage, erzählt: Jesus hat seine Heimat verlassen — warum, wird nicht erzählt — und ist in die Einsamkeit der Wüste entwichen. Nachdem er dort vierzig, viermal zehn, Tage gefastet hat und vom Teufel versucht worden ist, kommen Engel und bedienen ihn, und bald danach beginnt er seine Lehrtätigkeit. So nach den zwei ersten Evangelien[2]); Markus berichtet jedoch zwar von einem vierzigtägigen Aufenthalt in der Wüste, nicht aber von einem gleichzeitigen Fasten[3]).

Die Ähnlichkeit der beiden Episoden aus dem Leben der zwei Religions-Gründer ist längst auffällig gewesen, so auffällig, daß es nie jemandem verwehrt worden ist, diese Ähnlichkeit mit einer Entlehnung der einen Geschichte aus der anderen zu erklären, wenn auch andere Gelehrte der Meinung sind, daß die Anklänge rein zufällig, und beide Geschichten bodenständig sind[4]). Von denen, die an eine etwaige Verwandtschaft der Buddha-Geschichte mit der Jesus-Geschichte glaubten, konnte aber nur eine Abhängigkeit der Jesus-Sage von der Buddha-Sage behauptet werden, da ja Jesus selbst Jahrhunderte nach Buddha gelebt haben sollte. Aber diese Chronologie kann nichts beweisen: Ehe die Jesus-Sage — und daß die Wüsten-Episode so, wie sie erzählt wird, ungeschichtlich ist, dürfte doch selbstredend sein — ehe diese Sage schriftlich fixiert wurde, wurde sie als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage[5]) und Schwester einer längeren Reihe von israelitischen Absenkern der babylonischen *Gilgamesch*-

1) S. Julius Dutoit, *Das Leben des Buddha*, S. 23 ff.; Hermann Oldenberg, *Buddha*[4], S. 113 ff.

2) Matth. 4,1 ff.; Luk. 4,1 ff.

3) Mark. 1,12 f.

4) Hierzu van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, insbesondere S. 30 ff.

5) S. Band I, S. 811 ff.

Sage[1]), und ohne jede Frage lange vor der für Jesu Wirksamkeit angenommenen Zeit, erzählt, in einer Form, in der die der Jesus- und der Buddha-Sage gemeinsamen Züge sehr wohl wenigstens zum Teil oder gar insgesamt bereits vorhanden gewesen sein können. Ist doch eine unserer Jesus-Sage nahestehende Form von ihr jedenfalls bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert dagewesen[2]), und eine Jakob-Sage mit einer Episode wie unserer Potiphar-Geschichte schon um 1220 vor Chr.[3]). Also könnte die Chronologie keineswegs beweisen, daß ein der Jesus- und der Buddha-Sage gemeinsames Sagen-Stück aus dieser entlehnt sein müßte und aus jener nicht entlehnt sein könnte. Wir dürfen aber, vorausgesetzt, daß ein Zusammenhang zwischen den zwei Stücken besteht, weiter gehen; wir können in unserem Falle sogar behaupten, daß die Abhängigkeit nicht auf Seiten der Jesus-Sage liegen könnte. Denn deren Wüsten-Geschichte, mit Motiven, die in der Buddha-Sage wiederkehren, ist, und zwar an ihrer Stelle innerhalb der ganzen Sage, fraglos bodenständig, als eine Parallele zu einer ganzen Reihe von Episoden in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, so zu der Horeb-Episode in der Moses-, zu der Horeb-Episode in der Elias-, zu der Episode mit der Ricinus-Pflanze in der Jonas-Sage[4]). Wie die Jesus-, so haben die Moses- und die Elias-Elisa-Sage die Wüste als Schauplatz des Geschehenden; und die Elias-Elisa-Sage, die ja der Jesus-Sage auch sonst in vielerlei Punkten näher steht als irgend eine andere israelitische *Gilgamesch*-Sage, hat mit der Jesus-Sage auch noch das 40tägige Fasten gemein. Und dazu hat sie einen bedienenden Engel, ähnlich wie die Jesus-Sage deren mehrere, einen Engel, der — und das ist natürlich für unsere Abhängigkeits-Frage wichtig — Elias zweimal speist, als ein Pendant zu den göttlichen Wesen, die bei der Speisung

---

1) Eb., S. 811 ff. und vorher.

2) S. u. unter „Polykrates". 3) S. o. S. 68 ff.

4) Band I, S. 825 ff.; S. 804 ff. — 2 Mos. 3 f.; 1 Kön. 19; Buch Jona 4.

Buddhas mitwirken. Die Parallele in der Saul-Sage — Saul wird zum Könige ausgelost, versteckt sich aber und wird dann zum Könige ausgerufen[1]) — und der Paulus-Sage — Paulus begibt sich nach seiner Taufe durch Ananias nach Arabien, also doch wohl in die Wüste, wie Jesus nach seiner Taufe in die Wüste[2]) — diese Parallelen kann ich hier auch noch anführen, ohne jedoch darauf irgend einen Beweis gründen zu wollen. Die Gegenstücke in der Moses- und und in der Elias-Sage, beide von niemandem als bodenständig angezweifelt, reichen aus, um zu beweisen, daß Jesu Wüsten-Flucht, mit Fasten, Engeln, nebenbei auch Jesu Entschluß, Gott zu dienen, danach seiner Rückkehr zu den Menschen und seiner dann anhebenden Tätigkeit im Dienste Gottes, ein ursprünglicher, organischer Bestandteil der Jesus-Sage sind, somit die entsprechenden Motive in der Buddha-Geschichte, falls damit genetisch zusammengehörend, aus einer Jesus-Sage stammen müssen.

Die Parallele zwischen Jesu Wüsten- und Buddhas *Uruwela*-Episode hätte die Gemüter kaum so stark beschäftigt, wenn nicht auch der Teufel in jener und die Versuchung durch ihn ein unheimliches Gegenstück in der Buddha-Sage hätten. Nach den zwei ersten Evangelisten tritt der Satan dreimal an Jesus heran, mit drei Versuchungen: Jesus soll seinen Hunger stillen, indem er Steine zu Brot macht, er soll sich von der Zinne des Tempels herabstürzen, und er soll den Teufel anbeten und dafür die Welt-Herrschaft erlangen. So nach Matthäus[3]) und so auch nach Lukas, nur mit Umstellung der zwei letzten Versuchungen[4]); Markus aber berichtet nichts von Einzelversuchungen, sondern nur allgemein, daß Jesus vom Satan versucht wurde[5]). Der Sinn der gesamten Versuchungen ist fraglos der, daß Jesus zum Ungehorsam gegen Gott veranlaßt werden soll, aber, gewissensstark und seiner Aufgabe treu, widersteht. Von den einzelnen drei Versuchungen interessiert uns zunächst nur

1) Band I, S. 421 f. 2) Ergänzungs-Heft, S. 1.
3) Matth. 4,1 ff. 4) Luk. 4,1 ff. 5) Mark. 1,13.

die letzte bei Matthäus, das Angebot nämlich der Welt-Herrschaft; denn nur dieses steht noch mit dem ursprünglichen Sinn der „Wüsten-Flucht" im Zusammenhang. Wir sind in den Erörterungen in S. 67 ff. des Ergänzungs-Heftes schließlich zu der Ansicht gelangt, daß Jesu „Wüsten-Flucht" ebenso wie die des Elias, ebenso wie das, was in der entsprechenden Moses-Sage am Horeb geschieht, doch wohl mit dem in die israelitische *Gilgamesch*-Sage aufgenommenen mythischen Kampfe gegen die Schlange der Vorzeit im Zusammenhang steht: Der in die Wüste entweichende Jesus ist letztlich eigentlich ein Gott, der dem ihm befohlenen Kampfe gegen die Schlange ausweicht. Dem Sieger aber in einem solchen Kampfe ist von dem Götter-Herrn die Welt-Herrschaft in Aussicht gestellt worden. Einen deutlichen Rest hiervon konnten wir in Band I, S. 420 ff, noch in der Saul-Sage (o. S. 621) nachweisen. Vgl. auch in Band I, 712 ff. und 754 ff. die Gideon- und die Jephthah-Sage. Folglich dürfen wir in dem Angebote der Welt-Herrschaft an Jesus durch den Teufel noch ein Stück vom alten einstigen Schlangen-Mythus erkennen. Daß Jesus diese Welt-Herrschaft ausschlägt, hat ja eine äußere Analogie daran, daß Saul, dem das Königtum angetragen wird, sich versteckt. Aber hierin ist ja in Wirklichkeit vielleicht nur eine Parallele zu sehen zu der Weigerung eines zum Schlangen-Kampfe Aufgerufenen, zu Moses' Verzagtheit am Horeb u. s. w.[1]). Wichtiger scheint als Parallele zu sein, daß Gideon nach seinem Siege die ihm angetragene Herrschaft ablehnt, weil Jahve herrschen solle[2]). Allein wenn die Formen dieser Parallelen auch verwandt sein mögen, so ist der Inhalt der Jesus-Parallele doch wohl neu und bedingt durch den neuen in die Jesus-Sage hineingeratenen Gedanken einer nicht-weltlichen Herrschaft des doch zu einem Messias umgebildeten Jesus. Immerhin dürfen wir aber das Welt-Herrschafts-Angebot in der Versuchungs-Geschichte als einen originalen Bestandteil der Jesus-Sage ansehen.

---

1) Ergänzungs-Heft, S. 70 f. 2) Richter 8,23.

Und nun zur Buddha-Geschichte!

Auch diese kennt, wie man allgemein weiß, Versuchungen Buddhas durch den Bösen, *Mara*, ursprünglich jedenfalls den Todes-Fürsten. Eine Überlieferung läßt ihn an Buddha, als dieser in *Uruwela* verweilt, herantreten und ihm zureden, die Aszese aufzugeben und sich am Leben zu erhalten; doch muß er ohne Erfolg wieder verschwinden[1]). Nach einer anderen Tradition macht sich in *Uruwela* zuerst *Mara* ohne Erfolg an Buddha heran, und danach ebenso seine drei Töchter, die ihn in ihre Reize locken wollen[2]). Nach einer dritten tritt *Mara* an Buddha heran und sucht ihn, aber vergebens, dazu zu bewegen, ins *Nirwana* einzugehen, um so die Verkündigung der neuen Buddha gewordenen Erkenntnis zu verhindern[3]). Hier haben wir somit in einer Buddha-Episode, die schon ohne den darin auftretenden Bösen einen Vergleich mit der Jesus-Sage herausforderte (o. S. 620f.), nun auch noch den Bösen als Gegenstück zum Teufel in der Jesus-Sage. Ist dann aber Jesu Wüsten-Episode bodenständig und der Satan darin durchaus als israelitisch begreiflich, so wird es schon jetzt völlig unanfechtbar: die *Uruwela*-Episode mitsamt dem Bösen stammt aus einer Jesus-Sage. Ganz gleichgiltig muß dabei sein, daß die Versuchungs-Geschichten in der Buddha-Sage nach allgemeiner Ansicht nur in jüngerer Überlieferung vorliegen.

Nun soll ja aber nach o. S. 620 die Horeb-Episode in der Elias-Sage eine nächste Sagen-Verwandte von Jesu Wüsten-Episode sein. In dieser Horeb-Episode jedoch wünscht sich Elias den Tod[4]), wie in der entsprechenden Jonas-Sage Jonas[4]). Wir werden somit darin ein bemerkenswertes israelitisches Analogon zum Rate *Mara*s an Buddha, ins Nirwana einzugehen, erblicken müssen das auch diesen Rat in der Buddha-Sage als entlehnt erweist. Und da ja *Mara* nun einmal Tod bedeutet, drängt es sich auf, in dieser Todes-Sehnsucht

1) Dutoit, *Leben des Buddha*, S. 50 ff.

2) Eb., S. 55 ff.

3) Oldenberg, *Buddha*[4], S. 136 f.

4) 1 Kön. 19,4; Jona 4,3 (und 8); Band 1, S. 804 ff.

des Elias und des Jonas einen Hinweis darauf zu sehen, warum in der Buddha-Sage die neue Gestalt des Bösen eigentlich ein Todesgott ist. Vielleicht formulieren wir dies etwas beweglicher: Möglich, daß zwischen Elias' und Jonas' Sehnsucht und dem das Nirwana anratenden bösen *Mara* mit dem Namen „Tod" ein Zusammenhang besteht.

Wir sind aber noch nicht fertig. Als Buddha — wieder nach einer für jünger gehaltenen Überlieferung — sein väterliches Haus verläßt, ruft ihm *Mara* zu, er solle nicht fortgehen; denn nach sieben Tagen werde ihm die Welt-Herrschaft zufallen. Buddha verzichtet jedoch auf das Reich; er will nur Buddha werden[1]). Eine neue frappante Parallele zu der Jesus-Geschichte. Wieder aber eine, deren Gegenstück in der Jesus-Sage (nach o. S. 622) allen Anspruch auf Bodenständigkeit hat und in ihrer genauen Form — Verzicht auf ein irdisches Reich — gerade und genau für die Jesus-Sage charakteristisch ist. Das heißt von neuem: Die Buddha-Sage ist eine Jesus-Sage. An welcher Stelle genau das Welt-Herrschafts-Angebot dann ursprünglicher ist, an der Stelle in der Jesus- oder an der in der Buddha-Sage, kann dabei völlig aus dem Spiele bleiben. Die ganzen Erzählungen von Jesu und von Buddha's Flucht aus der Heimat an bis über die Wüsten- und die *Uruwela*-Episode hinaus (s. u. S. 636) umschließen ja, eine Zusammengehörigkeit vorausgesetzt, nur die eine Geschichte vom Schlangen-Kampf mit Weltherrschafts-Angebot.

Von den drei speziellen Versuchungen Jesu mußte eine, die mit der Welt-Herrschaft, für bodenständig erklärt werden, und deshalb die entsprechende in der Buddha-Sage für entlehnt (o. auf dieser S.). Weiter durfte die Aufforderung *Maras* an Buddha, ins Nirwana einzugehen, als eine Parallele zu Elias' und Jonas' Todes-Verlangen und deshalb ebenfalls als entlehnt angesehen werden (o. S. 623 f.). Es scheint daher nicht unmöglich, auch noch eine zweite Versuchung Jesu für original gegenüber einer Versuchung Buddhas zu

---

1) Dutoit, a. a. O., S. 26.

erklären. Buddha wird aufgefordert, seine Aszese — mit so gut wie völligem Fasten — aufzugeben und sich am Leben zu erhalten. Ist das etwas sehr viel anderes als die Aufforderung an Jesus, aus Steinen Brot zu machen, um damit sein Fasten zu brechen? Und beides liegt in der Sphäre von Fasten und Todes-Verlangen, Motiven einer israelitischen „Wüsten-Flucht". So dürfte auch die Aufforderung an Jesus, aus Steinen Brot zu machen, ebensogut bodenständig, wie die Aufforderung an Buddha, die Aszese abzubrechen, entlehnt sein. Es scheint noch nicht zeitgemäß, dazu übrigens noch sehr gewagt zu sein, auch hier eine Erklärung der dritten Versuchung darzubieten, welche sie ähnlich wie die beiden anderen unterbringen würde, und darum verzichte ich darauf.

Ehe wir weitergehen, noch ein kleiner Nachtrag. Wir haben schon verschiedentlich neben der Jesus-Sage die Horeb-Episode in der Elias-Sage verwertet, als eine Sage, die auf einstige, jetzt verloren gegangene Züge der Jesus-Sage einen Möglichkeits-Schluß erlaubt. Als nun Elias im Begriff steht, in die Wüste zu wandern, läßt er seinen Diener zurück[1]). Ähnlich wird von Buddha erzählt, daß er, als er die Heimat verlassen hat, unterwegs seinen Diener *Channa* heimschickt[2]). Auch das mag also aus Israel stammen.

Wir kommen zu Wichtigerem. Nachdem Buddha die große Erkenntnis erlangt hat, erheben sich, wieder nach, wie man meint, verhältnismäßig alter Quelle auf *Mara*s Befehl die Naturgewalten, um Buddhas seligen, durch die Erkenntnis erlangten Frieden zu stören. Sieben Tage lang strömen Regengüsse herab, kämpfen Kälte, Stürme, Finsternis gegen ihn an; aber der Schlangen-König *Mutschalinda* umschlingt siebenfach seinen Leib und schützt ihn[3]). Danach die schon o. S. 618 f. besprochene Speisung Buddhas. Nun aber steigt ihm ein Zweifel auf, ob es ihm gelingen werde, die Mensch-

1) I Kön. 19,3 f.

2) Dutoit, a. a. o., S. 28 f.

3) Oldenberg, a. a. O.[4], S. 137 f.; Kern, *Der Buddhismus*, S. 85 f.; Dutoit, a. a. O., S. 69.

heit in seine schwer verständliche Lehre einzuweihen, und er faßt den Gedanken, sich der Ruhe hinzugeben und die neue Lehre doch nicht zu verkünden. Da verläßt der göttliche *Brahma Sahampati* den *Brahma*-Himmel und erscheint vor Buddha und bittet ihn dreimal, durch die Welt zu ziehen und zum Wohl der geplagten Menschheit seine Lehre zu verkünden. Buddha antwortet ihm mit Zweifeln und Sorgen, läßt sich aber schließlich umstimmen. *Brahma* verschwindet, und Buddha betritt nun den Weg der Heilsverkündigung. Er gewinnt zunächst fünf Mönche als Jünger, durch die berühmte Predigt von Benares, und damit ist, wie der Buddhist sich ausdrückt, „das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt"[1]. So weit die Buddha-Sage.

Zu der Szene mit *Brahma* usw. bietet die Jesus-Sage, abgesehen von Jesu Bedienung durch die Engel, keine Parallele. Die Elias-Sage aber, nämlich gerade deren Wüstenflucht-Episode, in der wir schon mehrfach Züge fanden, durch die sie der Buddha-Sage näher als die Jesu-Sage steht, die ganze Horeb-Episode in der Elias-Sage verläuft so: Elias flieht in die Wüste, setzt sich unter einen Ginsterstrauch, wünscht sich den Tod und schläft ein. Ein Engel weckt ihn auf und speist ihn. Er schläft wieder ein. Der Engel weckt ihn zum zweiten Male auf und speist ihn zum zweiten Male. Dann wandert Elias in vierzig Tagen und vierzig Nächten ohne weitere Speise zum Wüsten-Berge Horeb hin und geht dort in eine Höhle hinein. Und nun erscheint ihm — man behauptet, nach einer neuen Quelle — Gott Jahve und fragt ihn in gewaltiger Szene: „Was willst du hier, Elias?", und Elias antwortet ihm als ein an seinem Werk Verzweifelnder. Da befiehlt ihm Gott, herauszukommen und auf den Berg vor ihn hinzutreten. Und nun, wie man annimmt, wieder nach der ersten Quelle, zieht Jahve vorüber, vor ihm ein gewaltiger Sturm, dann kommt ein Erdbeben, ein Feuer, jedoch Jahve ist nicht darin. Aber dann hebt ein leises Flüstern an, und darin ist Jahve. Und jetzt tritt Elias aus der Höhle heraus,

1) DUTOIT, a. a. O., S. 71 ff.; OLDENBERG, a. a. O.[4], S. 139 ff.

Jahve fragt ihn (abermals), was er hier wolle, und Elias antwortet ihm wie das erste Mal. Jahve aber heißt ihn zurückkehren und wieder in seinem Dienste tätig sein. Und so kehrt er zurück in den Dienst Jahves, salbt Elisa zum — späteren — Propheten an seiner Statt, und dieser wird nun sein Diener und Jünger. Von der Autochthonie der ganzen „Wüsten-Flucht" des Elias war schon o. S. 620 f. die Rede. Daß zu dieser als ein alter integrierender Bestandteil die Gottes-Offenbarung gehört, zeigt auch die entsprechende Gottes-Offenbarung in der entsprechenden Episode der Moses- und der Jonas-Sage.

Hatten wir in der Jesus- und ebenso in der Elias-Sage schon eine Parallele zu Vorgängen in der Buddha-Sage vor dem Eingreifen *Brahma Sahampatis,* so sehen wir jetzt, daß zwar nicht in der Jesus-, wohl aber in der ihr nahestehenden Elias-Sage die Parallele zur *Uruwela*-Episode auch noch das Erscheinen *Brahmas* einschließt. Wenn es somit erlaubt ist, an einen Zusammenhang schon zwischen Jesu Wüsten-Episode allein, sogar ohne Jesu Unterredung mit dem Satan, und der entsprechenden Buddha-Geschichte zu denken, so ist es selbstverständlich erst recht nicht absurd, an einen solchen zwischen der Buddha- und der ganzen oben erzählten Elias-Sage zu glauben, ja geboten, ihn mit aller Energie zu behaupten. Nun hat aber 1. noch niemand eine Abhängigkeit der Elias-Sage von der Buddha-Sage behauptet noch auch behaupten können; 2. aber gilt von der Horeb-Episode in der Elias-Sage ja genau dasselbe wie von der ihr parallelen Wüstenflucht-Episode in der Jesus-Sage, daß sie nämlich, weil ein integrierender ursprünglicher Bestandteil der Elias-Elisa-Sage als einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, bodenständig, also nicht irgendwoher als Fremdkörper in die Elias-Sage eingedrungen ist. Somit ist die mit ihr verwandte Episode der Buddha-Sage als eine Entlehnung aus einer „Elias-Sage" und damit zugleich aus einer Jesus-Sage, oder sagen wir aus einer, beiden Sagen nahestehenden, Elias-Jesus-Sage festgestellt, aber, natürlich,

nicht als eine aus unserer, biblischen, Elias-, unserer, biblischen, Jesus-Sage. Das ist ja schon damit ausgesprochen, daß wir sie mit der einen so gut wie der anderen, von jener jetzt so gründlich verschiedenen Sage vergleichen können und müssen, und dabei einen Teil nur in der einen, einen anderen Teil nur in der anderen Sage wiederfinden. Wir meinen, wie sich aus dem Obigen ergibt: die Versuchung durch *Mara*, die in Israel nur in der Jesus-Sage erhalten ist, und das Wüten der Elemente, das Erscheinen *Brahma Sahampatis* und das Gespräch Buddhas mit ihm, etwas, was nicht in der Jesus-Sage erhalten ist, dagegen in der Elias-Sage, abgesehen von der Moses- und der Jonas-Sage. Also weder schlechthin unsere Jesus-, noch schlechthin unsere Elias-Sage; oder eine Sage, die beiden Sagen zusammen näher als einer von beiden in ihrer jetzigen Form stand, das ist die Formel für die israelitische Sage, auf welche die bisher besprochene Buddha-Sage zurückzuführen ist. Dabei doch wohl eine Sage, die einen Religions-Gründer ähnlich wie Jesus und Buddha zum Träger hatte, also, so könnte man meinen, doch gerade eine „Jesus-Sage". Indes — wer will uns sagen, daß nicht etwa unsere Elias-Elisa-Sage, ebenso wie die Schwester-Sagen von Jesus und von Moses, statt nur eine Sage von zwei Gottes-Streitern, auch einmal eine von einem Religions-Stifter gewesen ist? Aus unseren obigen Ausführungen ergibt sich nebenbei zugleich von neuem, daß es unberechtigt ist, die *Mara*-Episode als einen jüngeren Einschub in die Buddha-Sage zu betrachten. Sie oder eine ältere und älteste Form von ihr war von jeher mit der *Brahma Sahampati*-Episode verknüpft und, wie die Elias-Sage zeigt, in der überlieferten Folge an ihrem überlieferten Platze, vor der *Brahma*-Episode. Denn die Elias-Sage hat ja vor ihrer Gottes-Offenbarung am Horeb, seien es Spuren vom, seien es Ansätze zum Auftreten *Maras* oder des Teufels erhalten. Dem Scheine nach gibt freilich die Buddha-Sage allein OLDENBERG das Recht zu der Annahme, neben dem in älterer Überlieferung berichteten Erscheinen *Brahma Sahampatis* erübrige sich das eines *Mara*,

erweise sich somit als sekundäre Erfindung[1]). Allein hiergegen ließe sich schon sagen: Falls etwas später erfunden werden konnte, war es auch früher möglich, sei es als etwas durchaus Neues, sei es als etwas aus Vorhandenem neu Entwickeltes, sei es als etwas Altes. Die israelitischen — die alt- und die neutestamentlichen — Sagen zeigen aber zudem nun einmal, daß bereits in der israelitischen Parallele und Vorlage der Buddha-Sage deren Teufel und Gott beide zusammen, d. h. nacheinander, in die Handlung eingegriffen haben. Und damit ist OLDENBERGs Bedenken endgiltig hinfällig geworden. Uebrigens sind ja doch *Mara* und *Brahma* mit dem, was sie tun, nichts weniger als einfache Doppelgänger und nicht schon deshalb neben einander unerträglich: *Mara* will Buddha von seiner Aufgabe abhalten, wie der Satan Jesus, *Brahma* den Buddha jedoch bei seiner Aufgabe halten, wie Jahve den Elias!

Buddhas Aufenthalt bei *Uruwela* ist demnach als Ganzes eine Verwandtschafts-Parallele zu Jesus in der Wüste, zu Elias am Horeb, zu Moses am Horeb, zu Gideon Richter 6,11ff.[2]) und stammt von einer Jesus-Elias-Sage ab. Nach Buddhas *Uruwela*-Episode dann seine Lehrtätigkeit, das gleiche bei Jesus nach seiner Wüsten-Episode, nach der Wüstenflucht des Elias Wiederaufnahme seiner Tätigkeit im Dienste Jahves, nach Moses' Horeb-Episode sein erstmaliges Auftreten im Dienste Jahves, der sich dem Moses erstmalig als Gott Israels am Horeb offenbart hat, nach der Gideon-Episode Ähnliches. Was Moses, Elias, Gideon nach ihrer „Wüstenflucht" tun, ist durch das darin Geschehene motiviert, Jesu Lehrtätigkeit aber nach seiner Wüsten-Flucht nicht. Wir hören nicht, daß ihm der Inhalt seiner Predigt in der Wüste, noch auch, daß er ihm vorher offenbart wäre. Anders die Buddha-Sage. Was Buddha nach seiner *Uruwela*-Episode lehrt, das hat er bei *Uruwela* erkannt, aber ohne Zusammenhang mit der Gottes-Erscheinung, vielmehr vor ihr durch eine von einem Geschehen in der Außenwelt unabhängige Versenkung. Es ist durchaus möglich,

1) A. a. O.[4], S. 135 Anm. 2) Vgl. z. T. Band I, S. 705 ff.

daß diese Erkenntnis und Offenbarung beim *Bodhi*-Baum in einer älteren Gestalt der Sage einmal, ähnlich wie beim feurigen Busch in der Moses-Sage, im Zusammenhang gestanden hat mit der Erscheinung des *Brahma Sahampati*. Es ist auch möglich, daß die Erlangung der Erkenntnis Buddhas eine reine Neuerfindung ist, eine Antwort dabei auf eine sich aufzwingende Frage: Wo hatte Buddha sein Wissen her, das er — als ein zweiter Jesus — nach der *Uruwela*-Episode predigte, predigen mußte. Dabei darf man aber auch anderes bedenken: Buddha verweilt vor einer Versuchung durch *Mara* unter dem „Baume der Erkenntnis", einem „Feigenbaum", wo ihm die Erkenntnis zuteil wird. Dann geht er zu einem anderen Baume hin, einem *Ajapala*-„Feigenbaum", und dort versucht ihn der Böse und sucht ihn von seiner Aufgabe abzubringen. Wer muß hierbei nicht an den Baum der Erkenntnis im alttestamentlichen Paradiese denken, dessen Früchte, von Adam und Eva trotz Verbotes gegessen, Erkenntnis von Gut und Böse erwirken, nicht an den zweiten Baum, den Baum des Lebens, nicht an die Blätter gerade von einem Feigenbaume, aus denen Adam und Eva sich Schurze machen, nicht an die Versuchung zum Ungehorsam gegen Gott, hier durch eine Schlange, den Feind der Menschen, bei dem Baume der Erkenntnis[1])? Denn die Analogien sind aufdringlich, und da diese Anklänge an Biblisches gerade in einer Episode beobachtet werden, deren Herkunft aus Israel feststeht, so wird ein Zusammenhang von oben hervorgehobenen Motiven in der *Uruwela*-Episode mit anklingenden aus der biblischen Paradieses-Episode, d. h. aber dann eine Abhängigkeit davon, recht erwägenswert[2]). Und dann würde

1) S. 1 Mos. 3,1 ff.

2) Falls in der Buddha-Sage nunmehr eine israelitische Paradieses-Sage zum Vorschein käme, könnte sie in Zukunft für die alttestamentliche Textkritik Verwertung finden, insofern z. B., als sie mehrere wichtige Paradies-Bäume kennen würde, dabei einen Baum der Erkenntnis und einen der Versuchung, von den beiden wichtigen Bäumen im biblischen Paradiese aber, dem Baume der Erkenntnis und dem des Le-

Fortsetzung der Anmerkung auf der nächstfolgenden Seite.

es sich fragen, wie weit die Motive der *Uruwela*-Episode etwa erst aus einer in ihr sekundären Paradies-Geschichte stammen, und welche Motive in ihr autochthon sind, welche Motive weiter etwa das Eindringen der Paradies-Geschichte veranlaßt haben, ob etwa das Erkenntnis-Motiv, statt darin bodenwüchsig zu sein, erst aus der Paradies-Geschichte stammt, ob gar, ja, der Böse ebenso, und ob er sich nicht etwa aus der ursprünglichen *Uruwela*-Episode entwickelt hat.

Die oben berührten Anklänge an die israelitische Paradies-Sage würden dann aber jedenfalls aus Israel stammen. Da müßte es jedoch auffallen, daß sich eine Verschmelzung einer indischen aus Israel stammenden Buddha-Sage gerade wieder mit einer israelitischen Sage vollzogen hätte, falls dies auf indischem Gebiete geschehen wäre. Man müßte denn annehmen, daß in dem Menschen-Kreise, innerhalb dessen das geschah, ob auch fern von Israel, die heiligen Ueberlieferungen Israels gepflegt wurden, daß also dieser Menschen-Kreis etwa sozusagen „judenchristlicher“ Art war. Oder hat sich diese Verschmelzung bereits auf dem alten Boden der Heimat vollzogen?

In Band I, S. 892 ff. haben wir nun ausgeführt, daß die Jesus-Sage aus zwei Hauptteilen besteht, deren zweiter Teil äußerlich angesehen eine Ergänzung zum ersten Teil als einer *Gilgamesch*-Sage ist, und daß nun im besonderen die Feigenbaum-Episode, eine Parallele zu Jonas' Rizinus-bezw. „Kürbis“-Episode, als eine Ergänzung zu Jesu Wüstenflucht-Episode aufzufassen ist. In dieser Episode hungert Jesus,

---

bens, jener der Streichung bedürfen soll. S. BUDDE, *Biblische Urgeschichte*, S. 73 f. Jedenfalls hätte die biblische Paradies-Sage zur Zeit, als die Buddha-Sage entlehnt wurde, doch wohl beide Bäume gehabt. — Zum Eindringen eines anderen Stücks der biblischen Urgeschichte, nämlich der Erschaffung der Eva, in eine andere ins Ausland gewanderte israelitische Sage s. o. S. 88 f. Hier handelt es sich um das „ägyptische Brüder-Märchen“. Und auch hier muß es (vgl. o. auf dieser Seite) vorderhand unentschieden bleiben, ob die Einschiebung bereits auf israelitischem Boden oder erst in der Fremde geschehen ist.

und er tritt an einen Feigenbaum heran, in der Hoffnung, Früchte an ihm zu finden, findet aber keine[1]). Dies in einem Stück „Wüsten-Flucht“ unserer Jesus-Sage, und von den Bäumen im Paradiese wird andererseits mit Namen genannt allein der Feigenbaum, und gerade zuerst zwei „Feigenbäume“, = den zwei Hauptbäumen im Paradiese, in Buddhas Wüsten-Flucht, aus der Jesus-Sage! Möglich demnach, daß bereits die Jesus-Sage eine Kombination der Wüstenflucht-Episode mit der Paradies-Sage gekannt hat, daß somit bereits ihr Satan in der Wüsten-Flucht-Episode aus der Paradies-Sage stammen kann.

Möglich freilich auch, daß ein ursprünglicher Feigenbaum in einer Wüstenflucht-Episode auch zu einer Verschmelzung einer solchen mit einer Paradies-Sage Veranlassung gegeben hätte, einer Verschmelzung, die dann noch nicht in einer Jesus-, sondern erst in einer Buddha-Sage zu beobachten wäre. Dann hätten beide Episoden, die biblische Paradies-Geschichte und die Wüstenflucht-Episode der Jesus-Sage, von vornherein die Versuchung und den Feigenbaum gehabt. Das wäre aber wenig wahrscheinlich, da außer der Jesus-Sage keine andere biblische Sage, sei es eine Versuchung durch den Bösen, sei es einen Feigenbaum in der Wüstenflucht-Episode kennt.

Wäre es sicher, daß in der Jesus- und in der verwandten Buddha-Sage eine Verschmelzung mit einer Paradies-Geschichte stattgefunden hat, so brauchte man dabei nicht gerade an die Sündenfall-Geschichte in der in 1 Moses vorliegenden Gestalt zu denken. Und es wäre durchaus faßbar, daß etwaige Reste einer Sündenfall-Geschichte in einer Jesus- und in der Buddha-Sage uns einmal in den Stand setzen, wenigstens für gewiße Punkte Abweichungen der Vorlage für beide Reste von unserer biblischen Sündenfall-Geschichte festzustellen. So könnte die Wüstenflucht-Episode beispielsweise zeigen, daß der Baum des Lebens ursprünglich ein Feigenbaum war und dabei derselbe Baum,

---

1) Math. 21,17 ff.; Mark. 11, 12 f. + 20 ff.

aus dessen Blättern die Schurze für Adam und Eva gemacht wurden. Wie wir ja schon jetzt in den Stand gesetzt sind und in Zukunft vielleicht noch mehr dazu imstande sein werden, z. T. das herauszuarbeiten, was in der Jesus- und in der Elias-Sage, bezw. der „Jesus-Elias-Sage", vorhanden war, ehe die Buddha-Sage sich davon abzweigte, was dann in jenen beiden Sagen nach der Abzweigung dazu getan wurde. Dies im einzelnen zu untersuchen, dazu fehlt es uns hier aber durchaus an dem dafür nötigen Spielraum.

Es bedarf keiner ausdrücklichen Erwähnung, daß die Gewinnung von Jüngern durch Buddha nach seiner Versuchungs-Geschichte und der Episode mit *Brahma Sahampati* die Parallele zwischen Buddha und Jesus sowie Elias weiterführt: Jesus soll nach seiner Versuchungs-Geschichte seine 12 Jünger[1]), Elias nach der Horeb-Episode seinen Jünger Elisa gewonnen haben[2]). Es braucht uns hier auch nicht weiter zu beschäftigen, woher die Jünger und ein Jünger an dieser Stelle der beiden Erzählungen stammen. In der Moses-Sage gewinnt Moses nach seiner Wüsten-Flucht-Episode seinen Bruder Aaron als Helfer[3]), der freilich an dieser Stelle auch ein *Enkidu*, Freund *Gilgameschs*, ist, mit welchem dieser erstmalig zusammentrifft[4]). Jedenfalls zeigen aber doch diese Parallelen, daß wir allen Grund haben, die Jünger-Gewinnung an ihrer Stelle in der Jesus- und in der Elias-Sage für bodenständig und darum die bei Buddha für eine weitere Entlehnung aus einer Jesus- oder Jesus-Elias-Sage zu halten. Und darum auch Einzelheiten in ihr, die sich gerade wieder mit der Jesus-Sage berühren und zwar speziell mit der Sage von zuerst fünf Jüngern, nach Johannes[5]). Die buddhistische Überlieferung erzählt uns nämlich von gerade fünf Jüngern Buddhas gleich im Anfang, danach von der Gewin-

---

1) Matth. 4,18 ff., Mark. 1,16 ff., Luk. 5,1 ff. Vgl. Joh. 1,35 ff.

2) 1 Kön. 19,16 ff.

3) 2 Mos. 4,14 ff. und 27 ff.

4) Band I, S. 134 und 235; u. S. 636.

5) Hierzu schon PFLEIDERER, in der *Protest. Kirchenzeitung* 1882 Nr. 46.

nung vor allem auch zweier mit einander befreundeter Jünglinge *Sariputta* und *Moggalana* (*Tschariputra* und *Maudgalyayana*), die, beide Anhänger eines Bettelordens und Jünger eines Meisters, zu dessen Füßen sie bis dahin gesessen haben, auch gleich im Anfang von Buddhas Lehrtätigkeit zwei seiner vornehmsten Jünger werden[1]). Die Geschichte jener Gewinnung verläuft aber nicht unähnlich der Gewinnung der ersten drei von fünf Jüngern Jesu nach dem Johannes-Evangelium: Die zwei ersten dieser fünf sind Jünger des Aszeten Johannes des Täufers, bei dem Jesus kurz vorher war, und einer von den zweien ist Andreas, der zweite in der stereotypen Jünger-Reihe. Als dritter wird dann Simon Petrus, der erste in dieser Reihe, gewonnen. Daß gerade das Johannes - Evangelium hier eine Parallele liefert, muß deshalb hervorgehoben werden, weil auch wieder gerade dieses Evangelium von einem Jünger spricht, den Jesus lieb hat[2]), also von einem Gegenstück zu dem Buddha besonders nahe stehenden Freunde Buddhas, seinem Jünger *Ananda*[3]). So scheint es möglich, daß die Buddha-Sage wenigstens auch eine israelitische Überlieferung voraussetzt, die der des vierten Evangeliums näher steht. Der Verräter unter Buddhas Jüngern, *Dewadatta*[4]), vervollständigt die Parallele zwischen Jesu und Buddhas Jüngern so merkwürdig, daß wir zu der Annahme gezwungen werden, daß die ganze Überlieferung über Buddhas am meisten hervortretende Jünger nicht unabhängig von der Jesus-Geschichte ist, somit, da jedenfalls der Verräter Juda schon einer gemein-israelitischen Ur-Sage angehört[5]), *Dewadatta* als Verräter bis auf eine solche zurückzuverfolgen ist.

Als ein erstes erstaunliches Wunder Buddhas wird, nach älterer Überlieferung, erzählt die Bezwingung des furchtbaren Schlangen-Königs im Opfer-Raume des *Kassapa*[6])

---

1) Kern, a. a. O. I, S. 107 f. und 118 ff.; Dutoit, a. a. O., S 78 ff. und 129 ff.; Oldenberg, a. a. O.[4], S. 144 ff., 152 ff. und 178.

2) Dazu *Schriften des Neuen Testaments*[1], II, III, 187 f.

3) Oldenberg, a. a. O.[4], S. 179.

4) Eb., S. 180 f. 5) Band I, S. 906 f.

6) Dutoit, a. a. O., S. 104 ff.; Oldenberg, a. a. O.[4], S. 150.

(*Kaschjapa*), eine Tat, die an das erste Wunder Jesu erinnert, nämlich an die Austreibung des Dämons aus dem Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum[1]). Vorher ging Jesu Wüstenflucht-Episode, von der wir es nahegelegt haben, daß sie sich aus dem Mythus vom Schlangen-Kampf entwickelt hat und Vorgänge vor diesem Kampfe widerspiegelt[2]), und andererseits geht der Bezwingung des Schlangen-Königs durch Buddha seine Flucht in die Einsamkeit vorher, die Jesu Wüsten-Flucht entspricht. Neben beiden „Wüsten-Fluchten" steht aber als eine weitere Parallele, wie wir oben S. 620 f. usw. sahen, Moses am Horeb, mit der Verwandlung von Moses' Stab in eine Schlange, geworden aus etwas vor der Schlangen-Bezwingung Geschehenem[3]), und auf diese Verwandlung folgt Moses' Rückkehr aus der Wüste und schließlich dem Schema gemäß das, was in der Moses-Sage aus der Bezwingung der mythischen Schlange geworden und von ihr übrig geblieben ist[4]). Es ist daher jedenfalls nicht zu kühn, wenn wir jetzt in dem bezwungenen Schlangen-König der Buddha-Sage nach Buddhas „Wüsten-Flucht" die bezwungene mythische Schlange sehen. Damit ständen wir aber in einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage und damit selbstverständlicherweise wieder gerade in einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage, ganz einerlei, ob nun die Kombination mit der Bezwingung des Dämons in der Synagoge zu Kapernaum das Richtige trifft oder nicht. In jedem Falle hätte die der Buddha-Sage zugrunde liegende Form der Jesus-Sage den alten, der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einverleibten Schlangen-Mythus wieder besser erhalten als unsere neutestamentliche Jesus-Sage. Für ein Urteil über die Beweiskraft auch an sich noch so undeutlicher Parallelen durch ihre Stelle innerhalb des Ganzen sei noch hinzugefügt, daß ich schon in Band I, S. 848 daran gedacht habe, die Austreibung des Dämons in der Synagoge von Kapernaum auf den Schlangen-Kampf

1) Mark. 1,23 ff.; Luk. 4, 33 ff.
2) Ergänzungs-Heft, S. 67 ff.
3) Band I, S. 137 ff.
4) Eb. Vgl. o. S. 319 f., S. 401 ff., S. 411 ff., S. 504 ff., S. 568 f.

des Mythus zurückzuführen, als ich noch nicht an die Bezwingung des Schlangen-Königs im Opferraume des *Kassapa* als eine zwischen beidem vermittelnde Parallele denken konnte. Vgl. u. unter „*Faimijun*“.

Was wir bisher von der Buddha-Sage besprochen und als Entlehnungen aus einer Jesus-Sage nachgewiesen haben, umfaßt, wie man gesehen hat, wohl nur Vorgänge von ihr, die sich aus einer einzigen ursprünglichen Episode, dem mit der israelitischen *Gilgamesch*-Sage verwachsenen Mythus vom Schlangen-Kampf, entwickelt hatten: Aufruf des Gottes *Enlil* zum Kampfe gegen die mythische Schlange, Versprechen der Weltherrschaft, Zurückschrecken vor der großen Aufgabe, schließlich Bezwingung der Schlange! Daß darin außerdem noch Motive vielleicht aus der eigentlichen *Gilgamesch*-Sage — die Gewinnung der Jünger — stecken, wäre belanglos, und ist vielleicht nicht einmal richtig. Denn wenn Aaron, ein *Enkidu* der *Gilgamesch*-Sage, in Moses' zum Schlangen-Kampf gehöriger Horeb-Episode dem Moses als Helfer in Aussicht gestellt wird, diesem Aaron aber Elias' Jünger Elisa entspricht, auf den Elias in seiner Horeb-Episode hingewiesen wird, diesem wieder Jesu und Buddhas Jünger-Schar entsprechen (o. S. 633), so möchte es fast so aussehen, als ob diese Jünger ursprünglich — zunächst als Helfer im „Schlangen-Kampf“[1]) gedacht wären, somit einmal ein — wenn auch vielleicht neues — Zubehör davon gebildet hätten. Aber das ist für unsere Frage von keinem Belang.

Wichtiger ist, daß mit der Bezwingung des Schlangen-Königs zum mindesten die zusammenhängende Jesus-Buddha-Parallele aufhört, daß somit das von uns besprochene Stück der Buddha-Sage doch wohl einmal, wie auch immer es damals aussah, noch als eine Einheit empfunden worden ist, daß somit

1) Man beachte, daß Herakles-Moses (o. S. 411 ff.) gerade in seinem Kampfe gegen die lernäische Schlange, unserem Schlangen-Kampf (o. S. 411 ff.), einen Helfer hat: Apollodorus, Bibliotheca II, 5, 2, 4. Und dieser Helfer ist sein Neffe, dem Aaron, der Bruder Mosis, gegenübersteht.

die von Buddha bezwungene Schlange im Opfer-Raume einmal noch als zusammengehörig mit der „Wüsten-Flucht-Episode", mit der Versuchung durch den Bösen, empfunden wurde. Denken wir daran, daß diese Versuchung vermutlich die durch die Schlange im Paradiese — wie sie wenigstens in unserer jetzigen Paradieses-Geschichte vorliegt — in sich aufgenommen hat (o. S. 630 ff.), dann müssen wir den Faden weiterspinnen und fragen: Ist diese Schlange im Opfer-Raum einmal als der Böse oder doch als ein Diener des Bösen und der Kampf gegen sie als ein Kampf gegen den Bösen oder doch gegen einen seiner Diener gedacht gewesen? Weist die Bezwingung der Schlange gerade im heiligen Opfer-Raum — und dementsprechend die Austreibung des Dämons aus dem Dämonischen in der Synagoge — auf eine Verbindung zwischen Schlangen-Tötung und der Religion hin? Wurde dieser Kampf als eine Einzelbetätigung Buddhas gedeutet in seinem Lebens-Kampfe gegen *Mara*? Und ist das wenigstens auch ein Grund, weshalb die ganze zugehörige Episode im Vorzug vor allen anderen erstens beisammengeblieben ist und zweitens überhaupt in der älteren zusammenhängenden Buddha-Sage als deren Kernstück Verwendung gefunden hat? Oder irren wir völlig und genügt als Grund dafür, daß diese Reihe von Geschehnissen die große Erkenntnis Buddhas umschließt?

Jedenfalls — jenseits der Bezwingung des Schlangen-Königs hört die zusammenhängende Parallele zwischen Jesus- und älterer Buddha-Sage wenigstens zunächst völlig auf. Vielleicht aber, daß sie gegen Ende seines Lebens wieder einsetzt: Nach einer langen letzten Wanderung am Schlusse des Lebens Buddhas tritt *Mara* an ihn heran und fordert ihn, wie einst in den Wäldern von *Uruwela*, auf, ins Nirwana einzugehen, und jetzt kündet Buddha dem *Mara* und dann seinen Jüngern sein Eingehen ins Nirwana nach drei Monaten an. Mit großem Gefolge von Jüngern zieht Buddha weiter, gelangt nach *Kusinara*, und dort erreicht ihn, nach einer Erkrankung, wie erzählt wird, infolge von

genossenem Schweinefleisch, der Tod[1]). So wandert Jesus der Stadt zu, in der er, wie er weiß, den Tod finden soll, und ähnlich wie Buddha findet er ihn, nachdem er vorher seinen Jüngern seinen Tod verkündet hat[2]). Und auch diese Todes-Ankündigung soll ein bodenwüchsiger Bestandteil der Jesus-Sage sein, weil letztlich auf das *Gilgamesch*-Epos zurückgehend[3]). Somit mag auch die Todes-Ankündigung Buddhas aus der Jesus-Sage stammen. Im Unterschiede jedoch von Jesus in unserer Jesus-Sage und von der mit höchster Wahrscheinlichkeit verwandten Polykrates-Sage[4]), indes in Uebereinstimmung wiederum mit der der Jesus-Sage näherstehenden Elisa-Sage, stirbt Buddha eines natürlichen Todes, freilich durch fremden Eingriff. Vielleicht ist das geschichtlich. Der Tod gerade durch Schweinefleisch sieht freilich, da ja nun einmal die Buddha-Sage wenigstens in der Hauptsache israelitischen Ursprungs ist, wie eine vom Juden-Haß oder von Juden erfundene Sage aus.

Soweit die Parallele zwischen der zusammenhängenden älteren Überlieferung über Buddha und der Jesus-Sage. Dazu kommen nun aber aus jüngerer Überlieferung zahlreiche Episoden, die man als Verwandtschafts-Parallelen zur Jesus-Sage angesprochen hat, so vor allem RUDOLF SEYDEL[5]). VAN DEN BERGH VAN EYSINGA hat[6]) von diesen die nach ihm diskutabelsten einer kritischen Würdigung unterzogen, indem er sie entweder als belanglos beiseite schob oder zu entscheiden versuchte, ob für sie eher Indien oder Palästina als Heimat zu denken sei. Ich glaube nicht, daß die ihm zur Verfügung stehenden Mittel eine Entscheidung über diese Parallelen erlaubten, und ver-

---

1) DUTOIT, a. a. O., S. 256 ff.; OLDENBERG, a. a. O.[4], S. 225 ff.

2) Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 3 mit Anm. 6.

3) Band I, S. 874 ff., S. 890 f.

4) U. unter „Polykrates".

5) *„Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* usw."; ein Vortrag *„Buddha und Christus"; „Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien"*.

6) *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen"*.

zichte daher auch auf deren Erörterung, soweit ich dabei nur in seinen Spuren gehen könnte. Vielmehr will ich lediglich ein paar solche Parallelen besprechen, die eine Entscheidung auf Grund derselben Tatsache gestatten, auf Grund deren ich im Obigen die Priorität der Jesus-Sage behaupten konnte, auf Grund der Tatsache nämlich, dass sich die Jesus-Sage als Ganzes als eine autochthone Sage erweisen ließ.

Ananda, der Lieblingschüler Buddhas, trifft ein Mädchen aus der verachteten Kaste der *Tschandala*s beim Wasserschöpfen und bittet sie um Wasser. Das Mädchen macht ihn auf ihre niedrige Herkunft aufmerksam und warnt ihn davor, sich durch eine Handreichung von ihr zu beflecken. *Ananda* erklärt ihr indes, daß ihn das nicht kümmere[1]). Eine Erzählung, die man mit der von der Samaritanerin bei Sychar Joh. 4,1 ff. zusammengestellt hat[2]), von der Samaritanerin, die, von Jesus um Wasser gebeten, sich darüber wundert, daß ein Jude an eine verachtete Samaritanerin eine solche Bitte richtet. Und nun läßt sich Jesus nicht nur in ein langes Gespräch mit der Samaritanerin ein, sondern bleibt auch noch zwei Tage in ihrer Stadt. Diese Erzählung haben wir[3]) z. T. als eine Parallele zu den mancherlei „Freudenmädchen-Episoden", im besonderen auch den Brunnen-Szenen, des alten Testamentes auffassen zu dürfen geglaubt. Und in der Tat, sie sieht ihnen ähnlich, so ähnlich, daß irgend ein Zusammenhang mit den ähnlichen Episoden des alten Testaments nicht gut einfach geleugnet werden kann. Dabei wäre es ganz gleichgiltig, ob unsere Analyse der Sychar-Episode in Band I, S. 950 ff. völlig das Richtige trifft oder nicht. Ist dann aber die indische Erzählung mit ihr verwandt, dann müßte sie aus der Jesus-Sage stammen. Sollte übrigens die Sychar-Episode außer einer „Brunnen-Szene" auch noch etwas von der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode enthalten, die Samaritanerin somit zugleich eine *Ischtar* mit den vielen Männern sein, so würde

1) S. van den Bergh van Eysinga, a. a. O., S. 49 f.
2) Eb., S. 49 ff. 3) Band I, S. 950 ff.

die indische Erzählung noch besonders bemerkenswert werden. Denn sie enthält von dieser anscheinenden Beimischung nichts und zeigt uns so vielleicht noch, im Gegensatz zu der Sychar-Episode, eine reine, unerweiterte Brunnen-Szene, auch insofern dann, als es ein Mädchen, keine Frau ist, die um Wasser gebeten wird.

Weiter ist uns eine Begebenheit aus der Zeit Buddhas überliefert worden[1]), die schon längst mit der Geschichte vom Meer-Wandeln Petri, als er zu seinem Meister hinstrebt[2]), verglichen worden ist[3]): Ein Schüler Buddhas will zu Buddha, zum Kloster *Dschetawana*. Er muß über einen Fluß hinüber, aber der Fährmann ist nicht da, weil er, um Buddhas Predigt zu hören, fortgegangen ist. Der Schüler steigt daher in den Fluß, aber sein freudiges Gedenken an Buddha macht, daß er mit seinen Füßen auf dem Wasser dahingeht. Als er in der Mitte des Flußes dahinwandelt, sieht er die Wellen, wird kleinmütig und beginnt zu versinken. Da kehrt ihm aber dieselbe Buddha-Freudigkeit wie vorher zurück, und nun setzt er seinen Weg auf dem Wasser fort und gelangt so zu Buddha hin. Die bekannte entsprechende Jesus-Geschichte ist fraglos als Ganzes ein Urbestandteil der Jesus-Sage[4]). Dabei allerdings nicht gerade das Meer-Wandeln Petri. Aber eine Gefahr für den im Schiffe dahinfahrenden Vertreter eines *Gilgamesch* — und das ist Petrus in unserer Geschichte[5]) — eine See-Gefahr, eine Gefahr, im Wasser unterzugehen, eine solche Gefahr ist ein Urbestandteil der Geschichte. Und somit liegt auch wieder zum mindesten gar kein Grund vor, die Buddha-Geschichte, falls mit der Jesus-Geschichte verwandt, für das Original, statt für entlehnt aus dieser zu halten. Sie zeigt dabei möglicherweise auch ihrerseits, daß sie nicht unserer Jesus-Sage entstammt, sondern einer älteren Ge-

1) S. *Buddhistische Märchen* von ELSE LÜDERS, Nr. 8.

2) Matth. 14,24 ff. (Mark. 6,47 ff.; Joh. 6,16 ff.).

3) VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, a, a. O., S. 45 ff.

4) Band I, S. 863 ff.

5) Ebendort.

stalt von ihr. Denn in unserer neutestamentlichen Sage geht der dem Jünger Buddhas entsprechende Simon Petrus dem selbst über das Wasser dahinwandelnden Jesus entgegen. Aber in der Ur-Sage befindet sich der diesem entsprechende Xisuthros am Lande, ebenso wie Buddha in der Buddha-Episode; und eine derartige Situation hat ja die Parallel-Episode im Johannes-Evangelium (Johannes 21) noch erhalten[1])! Folglich stammt unsere Buddha-Geschichte am ehesten auch aus einer älteren Form unserer Jesus-Sage.

Der Schüler Buddhas, der zu dem predigenden Meister, Buddha, hinstrebt, ist nach dem oben Ausgeführten mit höchster Wahrscheinlichkeit ein Gegenstück zu und ein Abbild von dem Jünger Simon Petrus, der zu seinem Meister, Jesus, hinstrebt, und darum ein *Gilgamesch*, der zu Xisuthros hineilt. Ein ebensolcher zu Xisuthros hinstrebender *Gilgamesch* soll nach o. S. 608 ff. der Brahmane sein, der nach einem Dschataka zu dem predigenden *Bodhisatta* (d. i. einem zukünftigen Buddha in einem früheren Erdenleben) hingeht, und dieses Dschataka soll einer Ephraem Syrus- und damit einer Elias-Elisa-Sage näherstehen. Da nun diese letztere Sage wieder der Jesus-Sage näher verwandt ist, so ist es, trotz einer hier nicht zu nennenden Schwierigkeit, schließlich denkbar, daß auch das genannte Dschataka die Buddha-Sage als eine Jesus-, d. h. eine Jesus-Elias-Elisa-Sage vervollständigt.

Oben S. 600 ff. haben wir unter der Jonas-Arion-Sage ein indisches Märchen von einem *Mittawindaka* verwertet. In diesem wird eine Jonas-Geschichte durch eine Episode, bezw. zwei Episoden fortgesetzt, die nach einer „Nekyia", einer Höllen-Fahrt, aussehen, wie sie sich sonst wohl aus der Zitierung *Enkidu*s am Schlusse des *Gilgamesch*-Epos entwickelt hat[2]). Und da die Jonas-Geschichte eine Reise *Gilgamesch*s zu Xisuthros wiederspiegelt, auf diese aber die Zitierung *Enkidu*s folgt, so scheinen sich die beiden

1) Eb. S. 999 ff.

2) Ergänzungs-Heft, S. 148 ff.; o. S. 160 f., S. 200 f. u. a.

Stücke des indischen Märchens gegenseitig als wirkliche Abbilder von *Gilgamesch*-Epos-Episoden zu bestätigen. Die der Jonas-Fahrt entsprechende Fahrt dürfte aber aus einer Jonas-Sage stammen (o. S. 600 f.). Folglich müßte es die Fortsetzung doch wohl auch. Aber unsere, die biblische, Jonas-Sage hat dgl. nicht, d. h.: vielleicht nicht mehr, und die Arion-Sage anscheinend auch nicht. Denn daß Arion nach seiner Meerfahrt am Kap Taenaron landet, bei diesem aber ein Eingang zur Unterwelt gedacht wurde, darf vorderhand natürlich nicht beachtet werden. Im Gegensatz zur Jonas-Sage hat nun aber die Jesus-Sage zunächst einmal ein Abbild von der Zitierung von *Enkidu*s Geist, nämlich in der Aufweckung des Lazarus[1]); die Jesus-Sage ist aber nicht nur ebenso wie die Jonas-Sage im Stamme Sebulon heimisch, sondern steht ihr auch mit ihrem Inhalte näher[2]). Und darum ist es wichtig für unsere Buddha-Sage von *Mittawindaka*, daß gerade die Jesus-Sage ein bemerkenswertes Gegenstück auch noch zu der Nekyia gerade dieser Buddha-Sage hat, nämlich in dem von Jesus erzählten Gleichnisse von reichen Mann und armen Lazarus[3]): Der reiche Mann befindet sich in der Hölle mit ihrer Qual, bittet Abraham, Lazarus, der in seinem Schoße sitzt, zu ihm zu senden, damit er seine Zunge mit Wasser kühle, aber Abraham bleibt ungerührt. Es scheint somit, daß 1. die in Rede stehende *Mittawindaka*-Buddha-Geschichte aus der Jesus-Sage stammt; dann aber weiter 2., daß wir mit Recht in Band I, S. 972 ff. das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus als eine Ergänzung zur Auferweckung des Lazarus auf die „Nekyia" des *Gilgamesch*-Epos zurückgeführt haben.

Das indische Märchen ist übrigens noch sonst wichtig. Es gibt bekanntlich im rabbinischen und im koptischen Schrifttum Parallelen zu dem neutestamentlichen Gleichnisse vom reichen Mann und armen Lazarus. Diese sind aus-

1) Band I, S. 972 ff.

2) Band I, S. 801 ff., S. 835 ff. und 893 ff. 3) Eb. S. 974 f.

führlich von GRESSMANN bearbeitet in den *Abh. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss.*, Phil.-hist. Kl. 1918, unter Nr. 7. Auch GRESSMANN kommt zu dem Schlusse, daß das neutestamentliche Gleichnis und dessen rabbinische Parallelen aus dem ägyptischen Märchen stammen. Allein das indische Märchen erweist sich noch als Absenker einer *Gilgamesch*-Sage (o. S. 641 f.), ebenso aber, unabhängig davon, das Gleichnis. Denn dessen armer Lazarus ist, wie man auch allgemein annimmt, letztlich identisch mit dem von Jesus auferweckten Lazarus aus Bethanien, dem „Hause des Armen, Elenden", und der stammt aus dem *Gilgamesch*-Epos (o. S. 642). Folglich dürfte vielmehr das koptische Märchen aus Israel, und, ebenso wie die rabbinischen Parallelen, aus einer Jesus-Sage stammen, genau so wie das ägyptische Potiphar-Märchen aus einer israelitischen Potiphar-Geschichte stammt, und nicht umgekehrt (o. S. 68 ff.). Diese Jesus-Sage wäre ein Abbild der Nekyia des *Gilgamesch*-Epos gewesen, in dem ähnlich wie im Epos und in der davon abhängigen Nekyia in der Odyssee und in der auch wohl davon abhängigen Nekyia im *Mahabharata* (o. S. 200 f. und S. 160 f.) die Schicksale der Unterwelts-Bewohner geschildert worden wären. Möglich, daß des reichen Mannes Bitte um kühlendes Wasser für seine Zunge und weiter der mit ausgestreckter Zunge neben dem Wasser liegende Mann in der Baraita Nidda (S. 84 bei GRESSMANN l. c.) noch an die Nekyia des Epos anknüpfen, in der von gewissen Toten gesagt wird, daß sie reines Wasser trinken. Vgl. Vers. 582 ff. der homerischen Nekyia den in der Unterwelt dürstenden Tantalus, den die koptische Erzählung verwertet (s. S. 31 ff. und S. 64 bei GRESSMANN).

Es kommt noch das Eine oder Andere für die Entlehnungs-Frage in Betracht. Wir können aber hier auf dessen Untersuchung verzichten, selbst wenn einmal eine gewisse Wahrscheinlichkeit für eine Entlehnung der einen oder anderen Buddha-Geschichte durch die Jesus-Sage sprechen sollte. Denn davon bliebe ja das oben erzielte

gesicherte Resultat ganz unberührt, daß der ganze Kern der älteren Buddha-Sage israelitischen Ursprungs und, mit der Jesus-Sage nächstverwandt, aus einer älteren Gestalt unsrer Jesus-Sage geflossen — und somit eine Sage ist. Wie weit ein zu einer bestimmten Zeit lebender Buddha geschichtlich ist, ist eine Frage, die uns hier nichts angeht, und die zu erörtern wir auch nicht befugt sind.

Wir wiesen s. Z. in Band I, S. 137 ff. nach, daß in die Moses-*Gilgamesch*-Sage zusammen mit der Geschichte von den babylonischen Plagen und der babylonischen Sintflut auch die Plage durch die mythische babylonische Schlange der Vorzeit eingedrungen ist. In unserer Moses-Sage zeigt sich diese Geschichte von der Schlange noch in der Verwandlung von Moses' Stab in eine Schlange und in der Blut-Plage. Reste von dieser Geschichte haben manche andere israelitische *Gilgamesch*-Sagen, so die Saul-Sage, diese auch in dem Namen des von Saul besiegten Ammoniter-Königs Nahas (*Nachasch*), d. i. Schlange[1]). Ganz deutlich hat sich der Schlangen-Kampf in griechischen *Gilgamesch*-Sagen erhalten, so in dem Kampfe des Herakles-Moses gegen die lernäische Schlange (o. S. 411 ff.), ganz deutlich auch in germanischen Sagen, in Frotho-Herakles-Moses' Drachen-Kampf nämlich (o. S. 569 f.) und vor allem in Sigurd-Siegfried-Herakles-Moses' Drachen-Kampf (o. S. 504 ff.). Und in dieser Sigurd-Siegfried-Sage steht er noch mit im Mittelpunkt der ganzen Sage. Da ist es nun denkwürdig, daß auch in so weit von der zuletzt genannten Sage abliegenden Sagen wie der Jesus- und der Buddha-Sage der Schlangen-Kampf ebenfalls eine beherrschende Rolle spielt. Denn in der Jesus-Sage gehört nach unseren obigen Ausführungen zum Schlangen-Kampf: Jesus in die Wüste, Versuchung durch den Teufel, Beginn der Lehrtätigkeit und Predigt vom Kommen des Reiches Gottes, Gewinnung von Jüngern, Austreibung des Dämons in der Synagoge von Kapernaum. In der Buddha-Sage anderer-

1) Band I, S. 420 ff.

seits gehört dazu: Buddha in die Einsamkeit der Wälder von *Uruwela*, Versuchung durch *Mara*, Erscheinung *Brahma Sahampatis*, Beginn der Lehrtätigkeit und Predigt von Buddhas Lehre, Gewinnung von Jüngern, Bezwingung des Schlangen-Königs im Opfer-Raume des *Kassapa*. Was uns dazu veranlaßt, hiervon noch einmal zu sprechen, ist Folgendes: In denjenigen alttestamentlichen *Gilgamesch*-Sagen, in denen der *Gilgamesch* ein König oder lediglich ein Heerführer ist, zeigt sich scheinbar keine deutliche Folge der Schlangen-Episode für die Religion. Anders in den *Gilgamesch*-Sagen von Propheten. Moses tritt nach der Gottes-Offenbarung am Horeb erstmalig als Prophet im Dienste des neuen Gottes Jahve gegen den Pharao auf; Elias nimmt nach der Gottes-Offenbarung auf dem Horeb seine prophetische Tätigkeit im Dienste Jahves gegen Baal und gegen König Ahab wieder auf; und für die Jonas-Sage müssen wir als Ergänzung fordern, daß er nach seiner Gottes-Offenbarung seine prophetische Tätigkeit wieder aufnimmt. Mit Moses zusammen gehen nun aber Jesus und Buddha, indem sie nach einer — in unserer Jesus-Sage verloren gegangenen — Gottes-Offenbarung (o. S. 618 f.; 626) zum ersten Male als Propheten auftreten. Danach dann die Austreibung des Dämons in der Synagoge, die Bezwingung des Schlangen-Königs im Opfer-Raume, ebenso wie in der Moses-Sage nach der Gottes-Offenbarung die Blut-Plage, als Reste eines Schlangen-Kampfes. Der Inhalt der Lehre Mosis aber ist die Jahve-Religion, der Lehre Jesu das Gottes- und Himmel-Reich, der Lehre Buddhas seine buddhistische Lehre. So scheint also in verschiedene Entwicklungs-Formen ursprünglich einer und derselben Sage an einer bestimmten Stelle, nämlich vor dem „Schlangen-Kampf", je nach der durch den *Gilgamesch* der Sage vertretenen Religion ein voneinander verschiedener Inhalt dieser Religionen als Gegenstand der Verkündigung eingesetzt worden zu sein, und anscheinend ohne eine Beziehung zum „Schlangen-Kampf". Doch bedürfte eine derartige Auffassung einer Modifikation. Der Sieg im Schlangen-Kampfe sollte die Welt-Herrschaft nach

sich ziehen. Damit steht doch wohl die Verkündigung der Gottes-Herrschaft durch Jesus umsomehr im Zusammenhang, als der Teufel Jesus vorher — innerhalb unserer Schlangenkampf-Episode — die Welt-Herrschaft angeboten, Jesus sie aber ausgeschlagen hat. Und in der Buddha-Sage ist ja dgl. auch noch geblieben: Auch Buddha schlägt die ihm vom Bösen angebotene Welt-Herrschaft aus, und deren Gegenteil ist der Sieg der Buddha-Lehre. Und nun die Moses-Sage. Auch sie meint nichts anderes: Moses verkündet implicite, daß Jahve herrschen soll, allerdings eigentlich im Gegensatz zu anderen Göttern, aber damit doch auch als Herr über Moses selbst. Und nun ist derartiges nicht nur mit israelitischen Propheten-Sagen verknüpft. Wir mußten ja oben (S. 622) an die Gideon-Sage vom Schlangen-Kampfe erinnern, nach der Gideon als Sieger in seinem Schlangen-Kampfe die Herrschaft ausschlägt, weil — Jahve herrschen soll. So mögen die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen einmal als ein Motiv aus der Schlangen-Kampf-Episode gehabt haben, hat es aber jedenfalls eine Reihe von ihnen, daß der, ursprünglich im Auftrage des Götter-Herrn, gegen die Schlange ziehende Held (ein Gott) die ihm angebotene Welt-Herrschaft nicht annimmt, sondern zu Gunsten Gottes darauf verzichtet. Offenbar doch wohl als eine Folge davon, daß der Gott in dem menschlichen israelitischen *Gilgamesch* aufging bezw. aufgegangen war, über dem Jahve als Herr des Landes bleiben mußte.

So sehr es reizt, diese Gedanken weiter zu verfolgen, vor allem auch im Zusammenhang damit die Messias-Frage in ihrem Verhältnis zur Jesus-Sage zu erörtern, so müssen wir doch leider hier abbrechen. Und noch manche Fragen müssen wir uns oder anderen für eine günstigere Zeit vorbehalten, die wir allzu gern schon jetzt stellen würden, so die Frage, ob vielleicht eine Beziehung besteht zwischen dem Brahmanen und Aszeten-Häuptling *Kassapa*, in dessen Opfer-Raum der Schlangen-König von Buddha überwältigt wird (o. S. 634 ff.), und der dann sein Jünger wird,

und *Kassapa*, dem letzten Buddha vor dem geschichtlichen „Aszeten-Häuptling“ Buddha[1]).

Das Verhältnis der Buddha-Sage zur Jesus- und zur Elias-Sage und dabei zur Moses- und zur Jonas-Sage stellt sich demnach so dar:

Jesus, Elias, Moses, Jonas.	**Buddha.**
Jesus verläßt seine Heimat.	Buddha verläßt, dieser Welt überdrüssig, die Heimat.
Elias verläßt, lebensüberdrüssig, die Heimat.	
Jonas verläßt, lebensüberdrüssig, seine Stadt Ninive.	
Elias läßt unterwegs seinen Diener zurückbleiben.	Buddha entläßt unterwegs seinen Diener.
Jesus fern von der Heimat in der Wüste.	Buddha fern von der Heimat in den Wäldern von *Uruwela*.
Elias fern von der Heimat in der Wüste.	
Moses fern von der Heimat in der Wüste.	
Jonas draußen vor seiner Stadt.	
Jesus fastet 40 (4 × 10) Tage lang.	Buddha fastet 4 × 7 Tage lang.
Elias fastet 40 (4 × 10) Tage lang.	
Versuchung Jesu durch den Teufel.	Versuchung Buddhas durch *Mara*, den Bösen.
Der Teufel versucht vergeblich, den hungernden Jesus dazu zu bewegen, aus Steinen Brot zu machen.	*Mara* versucht vergeblich, Buddha dazu zu bewegen, die Aszese aufzugeben und sich am Leben zu erhalten.
Elias wünscht sich vergeblich den Tod.	*Mara* versucht vergeblich, Buddha dazu zu bewegen, ins Nirwana einzugehen.
Jonas wünscht sich vergeblich den Tod.	
Der Teufel bietet Jesus vergeblich die Welt-Herrschaft an.	*Mara* hat dem Buddha vergeblich die Welt-Herrschaft angeboten.
Engel bedienen Jesus.	Zwei Kaufleute speisen Buddha und vier Gottheiten bringen ihm Schalen dar.

1) ELSE LÜDERS, *Buddhistische Märchen*, S. 370.

Ein Engel speist Elias zweimal.	
Verzweiflung des Elias über den Mißerfolg seiner Propheten-Tätigkeit.	Zweifel Buddhas an einem Erfolg seiner Predigt und Lehrtätigkeit.
Zweifel Mosis an dem Erfolg seiner Verkündigung.	
Verzweiflung des Jonas darüber, daß Gott seine Propheten-Tätigkeit unwirksam mache.	
Aufruhr der Elemente in Elias' Horeb-Episode. Es flammt auch ein Feuer auf.	Aufruhr der Elemente in Buddhas *Uruwela*-Episode.
Ein Feuer aus einem Dornstrauch in Moses' Horeb-Episode.	
Gottes-Offenbarung auf dem Horeb vor Elias.	Erscheinen des göttlichen *Brahma Sahampati* vor Buddha.
Gottes-Offenbarung auf dem Horeb vor Moses.	
Gottes-Offenbarung vor Jonas.	
Elias wird durch Gott dazu veranlaßt, seine prophetische Tätigkeit wiederaufzunehmen.	Buddha wird von *Brahma Sahampati* für eine Verkündigung seiner, Buddhas, Lehre gewonnen.
Moses wird durch Gott dazu veranlaßt, als Jahve-Prophet aufzutreten.	
Jesus beginnt seine Verkündigung und seine Lehrtätigkeit.	Buddha beginnt seine Verkündigung und seine Lehrtätigkeit.
Elias nimmt seine Propheten-Tätigkeit wieder auf.	
Moses tritt als Jahve-Prophet auf und verkündet Jahve.	
Jesus gewinnt Jünger, nach dem Johannes-Evangelium zunächst deren fünf.	Buddha gewinnt Jünger, zunächst deren fünf.
Elias gewinnt den Elisa als Jünger.	
Moses gewinnt den Aaron als Helfer.	
Jesus treibt in einer Synagoge einen Dämon aus.	Buddha bezwingt in einem Opfer-Raum den Schlangen-König.

In der Moses-Sage eine Blut-Plage. Diese aus dem Blut der mythischen babylonischen Schlange.	
Jesus und die Samaritanerin.	Buddha und das *Tschandala*-Mädchen.
Jonas' Meer-Fahrt usw. und seine Rettung durch einen Fisch.	*Mittawindakas* Meer-Fahrt usw. und seine Rettung auf einem Floß.
Wandeln eines Jüngers Jesu auf dem Meere, um zu Jesus zu gelangen.	Wandeln eines Jüngers Buddhas auf einem Flusse, um zu Buddha zu gelangen.
Der reiche Mann in der Hölle und Abraham.	Der reiche Kaufmann in der Hölle und Buddha.
Jesus verkündet seinen Jüngern sein Leiden und Sterben, zieht mit ihnen nach Jerusalem und findet dort seinen Tod (durch andere, auf gewaltsame Weise).	Buddha verkündet seinen Jüngern sein Eingehen ins Nirwana, zieht mit ihnen nach *Kusinara* und findet dort seinen Tod (durch fremde Schuld).

In diesen Tabellen wird man eine ganze Klasse von Geschichten vermissen: Von den evangelischen Kindheits-Geschichten Jesu kehrt keine bestimmt in der Geschichte Buddhas wieder. Wenn wir hervorheben, daß sie alle ganz anderen Ursprungs sind, nämlich insgesamt[1]) nicht zu unserer sonstigen einheitlichen Jesus-*Gilgamesch*-Sage gehören, so mag damit der Grund für das Fehlen in der Buddha-Sage angeführt sein: Sie sind in unsere übrige Jesus-Sage eingeschoben, bezw. ihr vorgeschoben worden und dann vermutlich, nachdem die Jesus-Sage nach Indien gewandert und zur *Buddha*-Sage geworden war. Bemerkenswerterweise finden sich diese Kindheits-Geschichten nicht bei dem ältesten Evangelisten, Markus, auch nicht bei Johannes, sondern nur bei Matthäus und Lukas. Es verdient Erwähnung, daß im Leben Mohammeds eben diese Kindheits-Geschichten eine Sonderstellung einnehmen, indem sie als Ganzes in seine Vita Aufnahme gefunden haben (o. S. 31 ff.), während doch Mohammed sonst in der Hauptsache kein Jesus ist, sondern vor allem ein David, und sich in seiner Vita sonst nur zerstreut Anklänge an das Leben Jesu finden. Haben diese Kindheits-Geschichten einmal ein Stück für sich gebildet?

1) Band I, S. 822 ff.

Wir haben o. S. 90 ff., S. 142 ff., S. 169 ff. und S. 174 f. festgestellt, daß auch die alttestamentlichen Nationalsagen von Jakob und seinen Söhnen, sowie von Saul und David, auch wohl von Moses, ihren Weg nach Indien gefunden haben. Zeugnis hiervon legen vor allem die zwei großen indischen Epen *Ramajana* und *Mahabharata* ab. Es muß der Zukunft vorbehalten bleiben, festzustellen, ob diese Entlehnungen Hand in Hand mit der der Jesus-Sage erfolgt sind. Für diese Frage ist wichtig, daß das *Ramajana*, aber auch das *Mahabharata*, in ihre Einleitung anscheinend ganz deutlich den Anfang der Elias-Sage, und zwar in vor- und nebenbiblischer Gestalt, aufgenommen haben (o. S. 110 ff. und S. 156f.), also derselben Sage, mit der die Buddha-Sage außer mit der Jesus-Sage besonders nahe verwandt ist. Das ist noch auffallender dadurch, daß in einer älteren Gestalt unserer Elias-Sage auf diesen Anfang der Elias-Sage einmal gerade das Stück unmittelbar gefolgt ist, das wir im Anfange der Buddha-Sage nachweisen mußten, nämlich die Horeb-Episode (o. S. 111; 620 f)! Wir können das an der Moses-Sage verdeutlichen: Der Anfang der Elias-Sage entspricht der Freudenmädchen-Episode (o. S. 108 ff.), und das Seitenstück dazu in der Moses-Sage ist Mosis Midian-Episode[1]). Dieser folgt aber unmittelbar Mosis „Wüsten-Flucht", seine Horeb-Episode, und diese ist ja das Seitenstück zu Elias Horeb-Episode (o. S. 620 f.).

Die Buddha-Sage ist so gut wie die Jesus-Sage die eines Religions-Stifters. Das ist eine Tatsache, die doch wohl in sich schließt, daß die Entlehnung der Sage nicht ohne einen Zusammenhang mit gleichzeitiger Entlehnung religiöser Ideen vor sich gegangen sein kann. Aber so ungeheuer wichtig diese Folgerung für die Geschichte des Buddhismus ist, ich bin unfähig, aus ihr allseitig gut begründete Schlüsse für sie zu ziehen. Das wird die Sache Kundigerer als ich sein, solcher, die besser als ich zwischen Buddhismus und Christentum eine Brücke zu schlagen imstande

1) Band I, S. 126 und S. 225 f.

wären. Unser Christentum des neuen Testaments würde sich dafür wohl nicht brauchen lassen. Der Buddhismus ist eine Mönchs-Religion. War es eine aszetische, christliche oder doch israelitische, Sekte irgend welcher Art, deren Gründer-Legende zur Buddha-Legende wurde?

Die Sache Kundigerer wird es auch einmal sein, die Zeit der Entlehnung zu bestimmen. Ich nehme wohl nicht ohne Grund an, daß dafür eine Tatsache von entscheidender Bedeutung werden könnte, die nämlich, daß der Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit der christlichen der Satan gemein ist.

Zum Schluß noch zweierlei: 1. Wenn nach o. S. 631 f. der oder die Feigenbäume in der *Uruwela*-Episode aus der Wüsten-Flucht der Jesus-Sage stammen und dann hier durch den Feigenbaum in der Feigenbaum-Geschichte vertreten sind, würde die *Uruwela*-Episode eine ältere Gestalt der Jesus-Sage voraussetzen, in der die Wüsten-Flucht und damit natürlich die ganze Jesus-Sage noch nicht in zwei Teile auseinandergerissen und umgeordnet war (o. S. 631 f.). Vgl. u. S. 664 f. zur Polykrates-Sage.

2. aber. Wichtiger als alles Andere ist fraglos das Folgende: Einer von den buddhistischen Texten, in denen die *Uruwela*-Episode erzählt wird, das *Mahawagga*, ist ein Teil des Pali-Kanons, und die Abfassung dieses Kanons wird in das erste vorchristliche Jahrhundert gesetzt, so auch von WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur* II, S. 16; und mein Kollege NOBEL bestätigt mir diesen Ansatz als einwandfrei. Die *Uruwela*-Episode entstammt aber nach unseren obigen Ausführungen einer Jesus-Sage, die der neutestamentlichen Jesus-Sage nahe steht. Also wurde eine solche Jesus-Sage bereits spätestens im ersten vorchristlichen Jahrhundert erzählt, war vorhanden vor der Zeit, zu der ihr Träger gelebt haben soll. Das ist nichts wirklich Neues für uns. Denn als eine Schwester-Sage von vorchristlichen alttestamentlichen Sagen war die Jesus-Sage natürlich schon vor „Christi Geburt" da (o. S. 619 f.). Aber für die immer noch Ahnungslosen be-

deutet das oben Festgestellte eine neue eherne Tatsache, die noch einmal endgiltig zeigt, daß die Geschichte Jesu als eines Mannes, der „zur Zeit Jesu“ gelebt haben soll, eine bereits vorchristliche Sage ist. Und dasselbe zeigt die Polykrates-Sage. S. u. S. 655 ff.

Anhang.

Faimijun, der Evangelisator von *Nadschran*, und Jesus?

Faimijun, ein Bauhandwerker und Christ in Syrien, lebt streng nach den Vorschriften seiner Religion. Er zieht von einer Ortschaft zur anderen, indem er von seiner Arbeit lebt, Sonntags aber in die Wüste hinausgeht und dort den ganzen Tag betet. Ein Mann aus einer Ortschaft, in der er sich gerade aufhält, namens *Ssalih*, liebt ihn, ohne daß *Faimijun* ihn kennt und es weiß, und folgt ihm auf Schritt und Tritt. Eines Sonntags geht *Faimijun* wieder in die Wüste hinaus, heimlich gefolgt von *Ssalih*. Da kommt die siebenköpfige Schlange an ihn heran; aber er schreit sie an und tötet sie so. *Ssalih* hat die Schlange gesehen, hat ein Wehgeschrei erhoben, und so hat ihn *Faimijun* bemerkt. Von jetzt an bleibt *Ssalih* mit *Faimijuns* Erlaubnis bei ihm. Die Wundertat *Faimijuns* wird ruchbar, und infolgedessen bringt man Kranke zu ihm und er heilt sie; er geht aber zu diesem Zwecke in kein Haus hinein. Es gelingt jedoch einem Manne aus *Faimijuns* Ortschaft, der zu *Faimijun* hingeht, ihn unter einem Vorwande in sein Haus zu locken, und nun heilt er dort dessen kranken Sohn. Dann wird erzählt, daß er, als er durchs Land zieht, an einem Baume einen Mann trifft, der auf ihn gewartet hat und nun stirbt, nachdem er ihn gesehen, und *Faimijun* an ihn herangetreten ist. Als *Faimijun* nun erfahren hat, daß er allgemein als

Wundertäter bekannt geworden ist, zieht er davon. Später werden er und *Ssalih* von einer Karawane nach *Nadschran* (in Jemen) verschleppt und dort als Sklaven verkauft. Und, als auf sein Gebet ein Wind eine heilige Palme entwurzelt, bekehren sich alle Leute von *Nadschran* zum Christentum[1]).

Wir stellten o. S. 634 f. fest, daß der Schlangen-König, den Buddha im Opfer-Raume des *Kassapa* bewältigt, der mythischen babylonischen Schlange entspricht (und weiter dem Dämon in der Synagoge zu Kapernaum), daß also diese in einer älteren Gestalt auch der Jesus-Sage noch durch eine Schlange vertreten war[2]).

In dem auf die Austreibung des Dämons Folgenden wird in der Jesus-Sage die Geschichte von der Heilung des Sohnes (oder Sklaven) des Hauptmanns von Kapernaum erzählt, mit verschiedenen Varianten. Der Vater (oder Herr) geht wegen des Kranken zu Jesus hin oder schickt Älteste zu ihm hin; nach einer Version macht Jesus sich zunächst zu ihm auf. Allen Versionen gemeinsam ist es aber, daß er nicht zu dem Kranken gelangt und ihn aus der Ferne heilt[3]). Das der Heilung des Dämonischen und dieser Heilung gemeinsame Kapernaum unterstützt eine Vermutung, daß zwischen ihnen und den zwei *Faimijun*-Episoden, der mit der Schlange und der mit dem kranken Sohne, wegen dessen der Vater zu *Faimijun* hingeht, eine Beziehung besteht. Denn auch diese zwei Episoden haben den gleichen Schauplatz.

Natürlich kann dann *Ssalih*, der Jünger *Faimijuns,* einen der von Jesus im Anfange seiner Lehrtätigkeit gewonnenen Jünger oder alle diese Jünger repräsentieren. Allein das

1) Leben Mohammeds von *Ibn-Hischam*, her. von WÜSTENFELD, S. 20 ff.; Uebersetzung von WEIL, S. 14 ff.

2) In der Herakles-Sage entspricht, wie wir o. S. 411 ff. feststellten, der mythischen babylonischen Schlange die von Herakles bezwungene lernäische Schlange. Daß diese 9 Köpfe hat, die Schlange des *Faimijun* aber wenigstens 7, ist gewiß nur Zufall. Vgl. aber auch (o. S. 325) Typhon, = derselben mythischen Schlange, mit 100 Schlangen-Köpfen.

3) Matth. 8,5 ff.; Luk. 7,2 ff.; Joh. 4,46 ff.

bleibt unsicher. Indes, falls man das Urbild des *Faimijun* überhaupt in der Jesus-Sage suchen darf, muß man doch gerade an den größten Jünger Jesu, Simon Petrus, denken, der in Joh. 21 Jesus versichert, daß er ihn liebe. *Ssalih* ist aber aus der Ortschaft, die in den zwei Wundergeschichten Kapernaum zu entsprechen scheint, und Petrus ist wiederum gerade aus Kapernaum[1]).

Angesichts solcher Uebereinstimmungen darf man doch wohl daran erinnern, daß *Faimijun* ein Bauhandwerker, Jesus ein Zimmermanns-Sohn ist, daß er ebenso wie Jesus in „Syrien" zu Hause ist, ebenso wie Jesus dort von Ort zu Ort zieht, ebenso wie Jesus in die Einsamkeit hinausgeht, um zu beten[2]), und ebenso wie Jesus sich vor der ihn als Wundertäter bedrängenden Menge zurückzieht[3]). Alle diese Anklänge lassen es jedenfalls als möglich erscheinen, daß *Faimijun* ein Abbild von Jesus ist, umsomehr, als die aus seiner Sage angeführten Parallelen zur *Faimijun*-Sage insgesamt aus dem Anfang der Wirksamkeit Jesu stammen und nahe beieinander erzählt werden.

Die ganze weitere Geschichte *Faimijun*s von der Begegnung mit dem Manne unter dem Baume an läßt sich indes schwerlich aus einer Jesus-Sage ableiten, wenn das auch mit Hängen und Würgen möglich wäre. Ist aber die übrige Gleichsetzung anzuerkennen, müßte die Schlange, da sie dem Dämon von Kapernaum zu entsprechen scheint, dafür zeugen, daß die *Faimijun*-Geschichte nicht aus unserer, der neutestamentlichen, Jesus-Sage, sondern aus einer Neben- oder Vor-Form von ihr abzuleiten ist, in der eine Schlange noch nicht durch einen Dämon ersetzt war.

Ueber den Jünger des *Faimijun* namens *Ssalih* schon oben S. 31 Anm.

---

1) Matth. 8,5 und 14; Luk. 4,31 und 38.
2) Mark. 1,35; Luk. 6,12.
3) Mark. 1,36 ff. und 45.

IV.

Polykrates- und Jesus-Sagen.

Oroetes, persischer Statthalter in Magnesia in Kleinasien, dessen Empfindlichkeit gereizt ist, plant den Tod des Polykrates, des Tyrannen von Samos. Um Polykrates nach Magnesia zu locken, macht Oroetes ihm weis, der persische König trachte ihm, Oroetes, nach dem Leben, bittet den Polykrates, ihn, Oroetes, aus Magnesia fortzubringen, und verspricht ihm dafür einen Teil seiner Schätze. Einen Gesandten des Polykrates, dessen Sekretär, täuscht er mit einer List gewaltige Goldschätze vor. Trotz der Abmahnungen von Wahrsagern, von seinen Freunden und seiner Tochter, die einen schlimmen Traum gehabt hat, fährt Polykrates nach Magnesia und wird dort vom Statthalter getötet, seine Leiche aber gepfählt bezw. ans Kreuz gehängt[1]).

Andererseits zieht Jesus, obwohl seinen Tod voraussehend, den er dann auch voraussagt[2]), freiwillig nach Jerusalem in die Residenz des römischen, fremdvölkischen Statthalters Pilatus, fällt, durch seinen Schatzmeister, Judas Ischarioth, für Geld verraten, in die Hände seiner Feinde und wird dann, obwohl unschuldig befunden, vom Statthalter ans Kreuz geschlagen.

Eine Parallele, die schon allein für sich zu denken gibt. Die Jesus-Sage steht ja aber der parallelen Paulus-Sage in vielen Punkten ganz besonders nahe und ist mit ihr ganz speziell verwandt[3]). Von Paulus wird uns jedoch erzählt, daß er seine letzte Reise nach Jerusalem unternimmt

1) Herodot III, 120 ff.

2) Band I, S. 874, S. 890 f. S. Ergänzungs-Heft, S. 3.

3) Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.

und zu Ende führt, obwohl er seine dortige Gefangennahme voraussieht, daß ihm auf der Reise in Caesarea von einem Wahrsager seine Gefangennahme geweissagt wird[1]). Diese Paulus-Reise nach Jerusalem, die auch zu seiner Gefangennahme durch den römischen Statthalter führt, ist aber sagengeschichtlich identisch mit Jesu letzter Reise nach Jerusalem[1]), welcher des Polykrates Reise nach Magnesia, wenigstens äußerlich angesehen, parallel läuft. Und Freunde, nämlich Jünger in Tyrus, hatten dem Paulus zugeredet, nicht nach Jerusalem zu reisen[1]), und in Caesarea hält er sich bei dem Evangelisten Philippus auf, der vier wahrsagende Töchter hat[1]).

Des Paulus ursprünglicher Name ist Saul-us. Ein Namensvetter von ihm, ebenso wie er Träger einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage, ist König Saul von Israel[2]), dessen Leiche an der Mauer von Bethsean aufgehängt, falls nicht darauf ausgesetzt wird[3]). Und diesem Saul wird von dem Propheten und Wahrsager Samuel in Endor ebenso sein Todes-Schicksal verkündet, und zwar an gleicher Stelle der Sage wie dem anderen Saul, auf dem Wege zur Gilboa-Schlacht, in welcher er seinen Tod findet[4]). Und es ist somit durchaus möglich, daß der Wahrsager in Caesarea sagengeschichtlich derselbe ist wie Samuel, bezw. sein Geist, in Endor, somit wie dieser in seiner Sage bodenständig ist und deshalb auch in einer Jesus-Sage einmal vertreten war. In der Tat ist ja das Urbild des in Endor zitierten Geistes Samuels noch in der Jesus-Sage erhalten, nämlich in dem von Jesus auferweckten Freunde Lazarus[5]). Und es ist auch nach den der Jesus-

1) Eb., S. 3. und Ap. 21,9. 2) Band I, S. 406 ff.

3) 1 Sam. 31,10. Dazu Band I, S. 922 f.

4) 1 Sam. 28. Dazu Band I, S. 453 f. und Ergänzungs-Heft, S. 27 f. Ich benutze die Gelegenheit, um die in die letzte Korrektur eingeschobene nur andeutende Anmerkung 3 auf S. 28 des Ergänzungs-Heftes (wo w. E. Lese- und Druckfehler für a. E. = am Ende) zu erläutern: Ebenso wie von Sauls Tod gibt es auch von Brutus', des Mörders Caesars, Tode zwei Ueberlieferungen. Nach der einen stürzt er sich in sein eigenes, nach der anderen in ein auf seine Bitte von Strato hingestrecktes Schwert; ähnlich wie der mit ihm in bestimmten Punkten vergleichbare Saul.

5) Band I, S. 972 ff.

Sage nahestehenden zwei Sagen, der Elias-Elisa-Sage und der Paulus-Sage, mit ihren Parallelen zu der Saul-Sage[1]), mehr als bloß wahrscheinlich, daß auch mit dieser gesteigerten Toten-Zitierung einmal eine Schicksals-Verkündigung verknüpft war. So ist es denn durchaus möglich, daß auch die Ankündigung der Wahrsager an Polykrates eine Konfrontation von dessen Geschichte auch gerade mit der Jesus-Sage gestattet. Die Jesus-Sage ist nun aber, und ebenso die Paulus-Sage, eine israelitische *Gilgamesch*-Sage[2]), und auch die Schicksals-Verkündigung in der Saul-Sage und ebenso andere parallele Schicksals-Verkündigungen entstammen letztlich dem *Gilgamesch*-Epos[3]). Wenn somit die Schicksals-Verkündigung in der Polykrates-Geschichte mit ihnen verwandt wäre, stammte auch diese aus dem *Gilgamesch*-Epos.

Wir würden auf die Aehnlichkeit zwischen den letzten Schicksalen des Polykrates und denen Jesu mit etwas größerer Zurückhaltung aufmerksam machen, wenn nicht eine weitere auffallende Parallele hinzukäme.

Herodot berichtet weiter[4]), d. h. aber aus der Zeit vor des Polykrates Reise zum persischen Statthalter, daß Polykrates, einen Rat des Königs Amasis von Aegypten befolgend, das, woran seine Seele am meisten hängt, nämlich einen Ring, ins Meer wirft. Am fünften Tage danach fängt ein Fischer, einer seiner Untertanen, einen großen Fisch und bringt ihn dem Polykrates als Geschenk. Er wird von diesem zu Gaste geladen; als man dann den Fisch ausweidet, findet sich darin der ins Meer geworfene Ring. Nun aber wird gerade in der Jesus-Sage etwas erzählt, was man bereits als eine bemerkenswerte Parallele zu der vom Ring des Polykrates ansehen durfte: Jesus befiehlt Simon Petrus — einem Fischer von Beruf —, seine Angel ins Meer zu

1) Band I, S. 643 ff. und 693 ff.
2) Eb., S. 811 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.
3) Band I, S. 277 und 281; S. 454 ff.; S. 643 ff.
4) Herodot III, 40 ff.

werfen und den Mund des ersten gefangenen Fisches zu öffnen; darin werde er einen Stater (eine Münze aus Edelmetall) finden[1]. Es wird nicht erzählt, was dann geschah. Aber natürlich ist der Fisch nach Ansicht des Evangelisten gefangen und der Stater darin gefunden worden. Diese weitere Parallele zwischen Jesus- und Polykrates-Sage macht im Verein mit der schon besprochenen natürlich einen Zufall immer unwahrscheinlicher und eine innere Verwandtschaft zwischen der Polykrates- und der Jesus-Sage immer wahrscheinlicher. Und dabei könnte die Ring-Geschichte zunächst außerhalb der Polykrates-Sage bestanden und darin eine der Vorlage näherstehende Sage verdrängt haben.

Aber mehr. Nach meinen Darlegungen in Bd. I, S. 888 f.[2] ist die Stater-Episode ein ursprünglicher, bodenständiger Bestandteil der Jesus-Sage als einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage. Denn sie ist, wie ebenso die Elisa-*Gilgamesch*-Sage vom ins Wasser gefallenen und auf Befehl des Elisa wieder herausgeholten Eisengerät, aus der *Gilgamesch*-Geschichte von dem Zaubermittel entstanden, das *Gilgamesch* auf Befehl des Xisuthros, des Sintfluthelden, bei dem *Gilgamesch* gelandet ist, aus dem Wasser herausholt und dann wieder verliert[2]. Für den tauchenden *Gilgamesch* ist ein fischender Fischer eingetreten. Die Polykrates-Sage zeigt also — scheinbar im Gegensatz zur *Gilgamesch*-Sage — ganz die Folge der Ereignisse wie die Jesus- und auch die nahe verwandte Elisa-Sage: Verlust, dann Wiedererlangung gegenüber: Erlangung, dann Verlust. Indes ist es schließlich durchaus möglich, daß Jesus- und Elisa-Sage lediglich die Gewinnung des Wunderkrautes widerspiegeln und nicht etwa auch dessen Verlust durch die Schlange: Wurde etwas nicht dahin Gehöriges aus dem Wasser herausgeholt, so mußte es vorher darin verloren worden sein. So würde sich der Verlust vor der Gewinnung aufs einfachste erklären. Der Verlust nach der Gewinnung in der *Gilgamesch*-Sage aber hätte sich in der Jesus- und der Elisa-Sage scheinbar nicht

1) Matth. 17,24 ff. 2) S. Ergänzungs-Heft, S. 138 ff.

erhalten. Und doch wäre er vielleicht noch nachweisbar. Denn Petrus behält den von ihm gewonnenen Stater ja nicht, sondern muß ihn weggeben, als Steuer für ihn und Jesus. Ebenso behält nun der Fischer des Polykrates nicht den Ring, der sich in dem von ihm gefangenen Fische befand. Den Fisch verschenkt er ja, mitsamt dem Ring darin, und zudem gehörte ja der Ring dem Polykrates, der ihn also auch ohne die Schenkung des Fisches von dem Fischer hätte erhalten müssen. Vgl. o. S. 423 f., wonach sich in der Herakles-Sage der Verlust des Lebenskrautes darin auswirkt, daß die von Herakles geholten goldenen Hesperiden-Äpfel wieder an ihren Ort zurückgebracht werden.

Das Zaubermittel in der *Gilgamesch*-Sage soll nun das „Leben" erhalten, ist also über alles wertvoll; es geht verloren, und darum ist es jetzt aus mit der Hoffnung auf „Leben". Da ist es nun schon bemerkenswert, daß der Ring des Polykrates[1]), des Tyrannen größte Kostbarkeit, ins Meer geworfen wird, um ein böses Ende abzuwenden. Und in der Wiedererlangung des Ringes sieht dann Amasis eine Hindeutung auf ein unglückliches Ende. Die Polykrates-Sage zeigt uns somit die Ring-Geschichte in einer ursächlichen Verknüpfung, die sich mit dem Drum- und -Dran der mit ihr vergleichbaren *Gilgamesch*-Geschichte berührt. Freilich nicht ganz berührt. Denn in der *Gilgamesch*-Episode ist ja der Verlust des „Lebens" an den Verlust des Krautes, in der Polykrates-Sage das unglückliche Ende an die Wiedererlangung des Ringes geknüpft. Aber dieser Unterschied erklärt sich ja (o. S. 658 f.) aufs einfachste daraus, daß der Verlust des Krautes in der Polykrates-, wie ja auch in der Jesus-Sage, sich verdunkelt hätte: Die Wiedererlangung des Ringes durch Polykrates hätte sich vor eine Weggabe durch den Fischer geschoben und sie um ihre Bedeutung gebracht.

1) Zu einem Ringe, der anscheinend für das Zauberkraut der *Gilgamesch*-Sage eingetreten ist, und den der Held erhält, nachdem er in einen Fluß untergetaucht ist, s. ein im Ergänzungs-Heft, S. 141 genanntes indisches Märchen. Bemerkenswerter Weise geht auch dieser Ring nicht wieder so verloren wie es das Wunderkraut im Epos tut.

So weit von den beiden Polykrates-Geschichten für sich. Fassen wir nun ihr Verhältnis zu einander ins Auge, so ergibt sich eine merkwürdige Tatsache: Die Vorlage der Stater-Geschichte, zu der die Ring-Geschichte eine Parallele bildet, nämlich die Geschichte vom Wunderkraut, mit dessen Gewinnung und Verlust, schließt die Episode mit dem Besuche *Gilgameschs* bei Xisuthros ab. Unmittelbar hierauf folgt dann die letzte Episode, die mit der Zitierung seines gestorbenen Freundes *Enkidu*, die in der Jesus-Sage erhalten ist in der Auferweckung von Jesu Freund Lazarus (o.S.656 f.), und diese wird nicht lange nach der Stater-Episode gedacht. Aus einer Episode mit der Zitierung des toten *Enkidu* hat sich aber (o. S. 656 f.) die Todes-Ankündigung durch einen Propheten entwickelt, mit der wir o. S. 656 die Abmahnungen der Wahrsager vor Polykrates' Magnesia-Reise zusammenstellen mußten. Hinter der Auferweckung des Lazarus stehen wir dann schon kurz vor Jesu Tod, nämlich in seinen letzten Tagen, genau so, wie wir mit der der Lazarus-Geschichte entsprechenden Zitierung Samuels kurz vor Sauls Tod — und Aufhängung seiner Leiche — in seinen letzten Tagen stehen. Das bedeutet indes: Herodot würde uns nur solche mit einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage verwandte Stücke der Polykrates-Sage erzählen, die in einer Vorlage einmal genau unmittelbar auf einander gefolgt wären: Ring-Geschichte = Zauberkraut-Geschichte, Wahrsagung, aus der Episode mit der Zitierung *Enkidus* stammend, Tod des Helden. Vgl. u. S. 664 f. Das aber ist ein Moment, das ein großes Gewicht dafür in die Wagschale legt, daß die Polykrates-Sage in der Tat 1. der *Gilgamesch*-Sage entstammt, 2. gerade mit der Jesus-Sage nächstverwandt ist, 3., da diese Sage als eine israelitische *Gilgamesch*-Sage bodenständig ist, aus einer Jesus-Sage stammt. Eine anscheinende Kleinigkeit sei hier darum noch erwähnt, die weiter eine Herkunft gerade aus einer Sage wie der Jesus-Sage befürwortet: In der *Gilgamesch*-Sage holt *Gilgamesch* auf Befehl des Xisuthros das Wundermittel aus dem Wasser heraus. In der

Elias-Elisa-, in der Paulus- und ebenso in der Jesus-Sage, drei näher mit einander verwandten Sagen, hat aber in deren Xisuthros-Episode der *Gilgamesch* die Rolle des Xisuthros übernommen, was es notwendig machte, daß für den *Gilgamesch* in dieser Episode eine andere Persönlichkeit oder andere Persönlichkeiten eintraten[1]. So ist es in der Elisa-Geschichte von dem ins Wasser gefallenen und wieder herausgeholten Eisen : Elisa, der eigentliche *Gilgamesch* seiner Sage, befiehlt einem seiner Jünger, das Eisen herauszuholen, und dieser Jünger holt es heraus. Dementsprechend gebietet nun Jesus, der eigentliche *Gilgamesch* seiner Sage, seinem Jünger, dem Fischer Simon Petrus, den Fisch mit dem Stater zu fangen. Und so ist es nun auch nicht etwa Polykrates, der *Gilgamesch* seiner Sage, der den Fisch mit dem Ring im Bauche fängt, sondern ein Fischer, einer seiner Untertanen. So erweist sich also auch, und gerade durch diese Personen-Vertauschung, die Polykrates-Sage, falls eine *Gilgamesch*-Sage, als mit der Jesus-Sage nächstverwandt.

Es ist möglich, daß uns die griechische Sage auch noch ein versprengtes Stück einer Polykrates-Jesus-Sage, oder wenigstens einer ihr nahestehenden Sage, aufbewahrt hat. Nach Herodot I, 163 regierte in Tartessus in Spanien, jenseits der Straße von Gibraltar, einmal der König Arganthonius, der ein Alter von 120 oder 150 Jahren erreicht haben soll[2]. Von ihm haben wir o. S. 224 gesprochen und es als möglich bezeichnet, daß er als ein sagenhaft alt gewordener König im fernen Westen den uralten Xisuthros, doch wohl im Westen, und dann im fernen Westen, widerspiegele. Wenn dann Jonas' Fahrt nach Tarsis, d. i. Tartessus, der in der griechischen Sage Arions Fahrt nach Westen und Rückkehr mit reichen Schätzen entspricht (o. S. 598 ff.), gewiß auch die Fahrt *Gilgamesch*s zu Xisuthros hin wiedergibt, so scheint es weiter zunächst immerhin möglich, daß eine

---

1) Ergänzungs-Heft, S. 20 ff. und o. S. 611 f.

2) Herodot I, 163; Anacreon bei Strabo III, II, 14.

von Herodot erwähnte Fahrt von Phocaeern zu Arganthonius hin, von dem sie dann mit reichen Schätzen heimkehren[1]), auch eine *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin darstellt. Phocaea ist eine westkleinasiatische Küstenstadt. Derselbe Herodot berichtet aber noch von einer zweiten Tartessus-Fahrt, wieder von einer westkleinasiatischen Küste, diesmal von Samos, nicht weit von Phocaea, aus, und auch diese Fahrt lohnt sich durch überwältigend große von Tartessus heimgebrachte Reichtümer[2]). Das sieht nach Dubletten, also nach wenigstens beigemischter Sage aus. Nun finden sich aber zusammen: *Gilgameschs* Wanderung und Fahrt zum uralten Xisuthros, wohl im fernen Westen; daraus Jonas' Fahrt nach Tarsis = Tartessus im fernen Westen; hierzu Arions Fahrt nach dem Westen und Rückkehr mit reichen Schätzen (o. S. 599 f.); aus der *Gilgamesch*-Fahrt weiter Paulus' zweite große Wanderung und Fahrt, bis nach Griechenland im fernen Westen[3]); vielleicht weiter daraus Fahrt der Phocaeer zum hochbetagten Könige Arganthonius von Tartessus und Fahrt der Samier nach Tartessus und Rückkehr der Phocaeer und ebenso der Samier mit reichen Schätzen; Sagen von Polykrates von Samos, aus der Jesus-*Gilgamesch*-Sage, heimisch im Stammes-Gebiet von Sebulon ebenso wie die ihr näher verwandte Jonas-Sage; und die Jesus-Sage, wiederum mit der Paulus-Sage näher verwandt. Da erscheint es nicht als durchaus abwegig, anzunehmen, daß die Fahrt der Samier nach Tartessus wirklich eine *Gilgamesch*-Fahrt nach dem fernen Westen zu Xisuthros hin ist und deshalb ein Bruchstück von einer samischen Polykrates-Jesus-*Gilgamesch*-Sage. Das würde natürlich voraussetzen, daß die *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin in der Jesus-Sage, die in unserer neutestamentlichen Sage über das galiläische Meer hin westwärts geht[4]), in einer Vorlage der Polykrates-Sage

---

1) Herodot, a. a. O.
2) Herodot, IV, 152.
3) Ergänzungs-Heft, S. 18 ff.
4) Band I, S. 863 ff.

noch Tartessus zum Ziel hatte. Aber dagegen ist ja auch nicht das Geringste einzuwenden. Denn 1. entspricht das wohl wenigstens im wesentlichen der Ur-Sage, und 2. bieten das ja ganz oder ungefähr die nächstverwandten Sagen von Jonas und von Paulus. Ein Einwand, daß ja dann statt seiner Untertanen Polykrates selbst nach Tartessus hätte fahren müssen, wäre nicht nur belanglos, sondern auch unberechtigt. Denn gerade in der Jesus-Sage fahren ja statt Jesus-*Gilgamesch* selbst in der entsprechenden Episode seine Jünger über das Meer[1]). Einen anderen, jemandem, der unseren Stoff beherrscht, sich aufdrängenden kniffiichen Einwand können wir hier unerörtert lassen, weil auch der nicht zwingend ist.

Damit stehen wir am Ende: Die Jesus- und die Polykrates-Sage sind allem Anscheine nach nahe, ja nächste Verwandte. Und da die Jesus-Sage bodenständig ist, so ist es die Polykrates-Sage nicht, spiegelt sie also eine Gestalt der Jesus-Sage wider, wie sie vor den Zeiten Herodots, dem wir die Polykrates-Sage verdanken, in Israel erzählt wurde.

Aus unserem Nachweise ergeben sich nun Schlußfolgerungen vor allem für die Geschichte der Jesus-Sage, die Ungezählten, weil katastrophal, so unglaubhaft erscheinen werden, daß sie sie auch mit dem allerbesten Willen nicht werden anerkennen können. Und es gehört dazu allerdings auch eine nur äußerst selten vorhandene Erkenntnis: Eine allgemein giltige Ansicht ist es, daß die gleichen oder ähnlichen Sagen- und Märchen-Motive auch in Gruppen und Reihen allüberall gefunden werden können, ohne in den Verdacht kommen zu müssen, mit einander genetisch verwandt zu sein. Der großen Wichtigkeit der Sache wegen muß ich aber gerade hier ausdrücklich hervorheben, daß diese Ansicht grundfalsch ist. Meine langjährigen umfassenden Studien haben mich erkennen lassen, daß es kein äußerliches Ähnlichkeits-Verhältnis wie das zwischen Jesus- und Polykrates-Sage gibt, geben kann, das nicht bestimmt auf Verwandtschaft beruht[2]). Für uns aber kann es keine Ausnahme-Gesetze geben, weil Polykrates

1) Band I, S. 863 ff. 2) S. u. unter 4, III.

gerade für Jesus gefährlich werden muß. Und darum müssen wir aus dem Verhältnis von deren Sagen zu einander belangreiche Schlüsse ziehen:

Unsere Jesus-Sage schaltet zwischen Gefangennahme Jesu und Jesus vor Pilatus Jesus vor dem hohen Rate ein. Von dgl. hat die Polykrates-Sage keine Spur. Nun ließe sich sagen, daß die Szene vor dem hohen Rate ihr eben, weil in ihrer Umwelt undenkbar, abhanden gekommen ist. Aber die der Jesus-Sage besonders nahe stehende Paulus-Sage hat die Szene an entsprechender Stelle auch nicht, und die, beiden Sagen näherstehende Elisa-Sage ebensowenig etwas ihr Vergleichbares, was an entsprechender Stelle mit ihrem *Gilgamesch*, Elisa, verknüpft wäre[1]), Folglich bestätigt die Polykrates-Sage wohl, daß die Szene vor dem hohen Rate, soweit Jesus darin als Angeklagter erscheint, in der Jesus-Sage sekundär ist. Und die Möglichkeit steigert sich nebenbei, daß in ihr ursprünglich nicht Jesus, sondern eine dem Naboth in der Elias-Elisa- und dem Stephanus in der Paulus-Sage entsprechende, von Jesus-*Gilgamesch* verschiedene Person der wegen Gotteslästerung Angeklagte war. Der Jesus der Vorlage für die Polykrates-Sage hätte also seinen Tod gefunden noch einfach und nur als und weil ein Feind des Landesfeindes. Vgl. u. S. 667 f.

Eine wichtige Schlußfolgerung aus der Polykrates-Sage wäre die hohe Wahrscheinlichkeit oder doch Möglichkeit, daß zur Zeit ihrer Entlehnung die Ereignisse, die sich in der Jesus-Sage um den Tod des Helden gruppieren, noch unmittelbar auf die Stater-Episode und die Auferweckung des Lazarus folgten, entsprechend den Vorbildern in der babylonischen Ursage und dem davon in der Polykrates-Sage Vertretenen (s. o. S. 660). Das aber würde bedeuten, daß die Jesus-Sage zur Zeit ihrer Entlehnung nach Griechenland noch nicht die (im Gegensatze zu den Sagen von Buddha (o. S. 651), von Paulus und von Elias und Elisa[2])) der Jesus-Sage allein eigentümliche bedeutsame Umgestaltung

1) S. Ergänzungs-Heft, S. 4 ff und S. 109 ff.

2) Ergänzungs-Heft, S. 21 f.; Band I, S. 892 ff.

erfahren hatte. Es handelt sich dabei um die Umordnung, wodurch ein bedeutsamer Teil der Jesus-Sage entwurzelt und an einer neuen Stelle oder neuen Stellen der Sage eingesenkt wurde, sodaß er in der uns jetzt vorliegenden Gestalt der Jesus-Sage einen Keil auch zwischen dem in der Polykrates-Sage von ihr Vorliegendem bildet. Die Jesus-Sage hätte also noch vor Herodot nicht den Keil zwischen den drei von ihr in der Polykrates-Sage vertretenen Episoden gezeigt. Vgl. o. S. 664.

Andererseits aber hätte es schon zur Zeit Herodots und vorher innerhalb der Jesus-Geschichte einen Tod des Helden durch Verrat und zwar einen Kreuzestod oder doch eine Tötung mit nachfolgender Kreuzigung, befohlen durch einen fremdländischen Statthalter, gegeben. Daß der Verrat an Jesus der Sage angehört, war schon vorher zweifellos[1]) und wird nun durch die Polykrates-Sage einfach bestätigt. Vom Kreuzes-Tode konnte jenes bisher vielleicht zweifelhaft sein[2]). Die Polykrates-Sage würde ihn aus der Geschichte streichen, wie ebenso den Statthalter als den, der ihn befohlen haben soll; oder zum allermindesten wäre schon wegen der Polykrates-Geschichte die Kreuzigung des Helden der Jesus-Geschichte gerade durch Pilatus ungeschichtlich und schon viele Jahrhunderte vorher geschehen. Wenn sie überhaupt je stattgefunden hat. S. weiter u. S. 719 ff.

Wichtig wäre auch Folgendes: Wenn die Jesus-Sage in der griechischen Sage schlechthin als die eines Herrschers über Land und Volk wiederkehrt, so ist es das Wahrscheinlichste, daß sie als eine solche nach Griechenland gekommen ist, ohne daß deshalb nun etwa Polykrates eine ungeschichtliche Persönlichkeit wäre. Das würde aber soviel heißen wie daß diese Jesus-Sage wohl von einem Jesus handelte, der noch zum mindesten nicht nur ein Prophet, sondern auch ein richtiger weltlicher Herrscher war, zum mindesten

1) Band I, S. 906 f.; Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.; o. S. 183 f.
2) Band I, S. 917 ff.

also eine Persönlichkeit wie die eines Moses, dessen Gegenstücke in den Sagen Griechenlands, Roms und Germaniens ja insgesamt als größte Helden oder Könige erscheinen, und der nur in dem einen Numa, dem Könige, auch noch als ein Gesetzgeber auftritt (o. S. 159 ff., S. 197 ff., S. 400 ff., S. 411 ff.; S. 451 f., S. 495 ff.; S. 569 ff. und S. 576 ff). So ist die Polykrates-Sage namentlich wichtig neben der Buddha-Sage, die uns einen „Jesus" zeigt, der zwar als „Königs-Sohn" beginnt, um dann aber zum Propheten zu werden und als solcher zu enden (o. S. 618 ff.).

In der Polykrates-Sage hätten wir zum ersten Male eine griechische aus Nord-Israel stammende Sage als Seitenstück zu der Arion- Jonas-Sage (o. S. 598 ff.), zugleich aber zum ersten Male überhaupt eine neutestamentliche griechische Sage. Wenn z. B. die nordisraelitische Elias-Elisa-Sage—im Gegensatze vor allem zu den südisraelitischen Sagen von Abraham, Isaak, Jakob, Moses, (Josua,) Saul und David — auch nicht in Atomen in der griechischen Sage wiedererscheint, dann darf man fragen, ob die besondere Funktion der Jesus-Sage als der eines Religions-Stifters den Anlaß zu diesem ihrem Vordringen wenigstens bis nach Samos in der Nähe der kleinasiatischen Küste gegeben hat, ob es also in Verbindung mit einer Verbreitung religiöser Ideen erfolgt ist, ebenso wie vermutlich das der Buddha-Sage (o. S. 618 f.) und der Ephraem-Sage (o. S, 604 ff.). Ein „Christentum", eine an den Helden einer Jesus-Sage geknüpfte Religion, wäre dann schon zu oder besser: vor Herodots Zeit wenigstens irgendwo in der griechischen Welt gepredigt worden, also jedenfalls schon im fünften vorchristlichen Jahrhundert. Doch wäre eine solche Vermutung vielleicht vorschnell. Denn es ist doch auffallend, daß die einzigen zwei bei Griechen heimisch gewordenen nordisraelitischen Sagen, solche von Jonas und von Jesus, beide gerade im Gebiete des Stammes Sebulon zu Hause sind, und daß dieses Gebiet, sei es, daß es nur bis ganz nahe ans Meer hinanreichte, sei es, daß es sogar

ans Meer grenzte[1]), jedenfalls durch die Handelsstadt Akko am Meere mit dem Weltverkehr verbunden war. Und so reicht vielleicht die geographische Lage des Stamm-Gebietes von Sebulon aus, um eine Entlehnung gerade auch einer Jesus-Sage zu den Griechen hin zu erklären. Ob im übrigen die Jonas-Sage, obwohl eine nordisraelitische Sage, gerade auch von Nord-Israel her nach Griechenland gekommen wäre, könnte ja allerdings in Zweifel gezogen werden. Denn der Tyrann Periander, Arions Gönner, gehört nach o. S. 436 f. mit der Arion-Sage vermutlich zu einem Um-Herakles-System, das auf ein süd-israelitisches Sagen-System zurückgeht; und es wäre deshalb sehr wohl möglich, daß die Jonas-Sage zusammen mit diesem System nach Griechenland gelangt ist, zumal wenn mit o. S. 603 angenommen werden dürfte, daß der Prophet Jonas sich nach der Ueberlieferung wenigstens teilweise in Süd-Israel aufgehalten hat.

Zum Schluß sei noch festgestellt, daß eine der Jesus-Sage mit der Polykrates-Sage gemeinsame Einzelheit es anscheinend gestattet, für die Entlehnungs-Zeit der Polykrates-Sage einen terminus post quem zu vermuten. Jesus findet seinen Tod auf Befehl eines Statthalters, ebenso Polykrates. Somit ist auch schon der Held der der Polykrates-Sage zugrunde liegenden Jesus-Sage mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Befehl eines Statthalters getötet worden, jedenfalls von einem Statthalter in Palästina, der dort vor Herodots Geschichts-Schreibung residiert hätte, und zwar wahrscheinlich, wie in unserer Jesus-Sage, in Jerusalem. Denn nach Band I, 903 ff. gehört Jesu letzte Reise nach Jerusalem, gehört sein Tod in Jerusalem zu einer *Chumbaba*-Episode, deren Schauplatz in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage im Prinzip Jerusalem mit dem Nachbargebiete ist[2]). Handelt es sich aber um Jerusalem, dann kommt ein Statthalter, der Jesus zum Tode verurteilt, anscheinend erst für die Zeit nach 586, nämlich nach Er-

---

1) 1 Mos. 49,13. 2) Band I, S. 908 f.

oberung der Stadt durch die Babylonier, in Betracht. Dürften wir, was aber ganz unwahrscheinlich ist, für eine ältere Jesus-Sage an eine Statthalterschaft in Nord-Palästina denken, dann stände die Zeit nach 722, nach der Eroberung von Samaria durch die Assyrer, zur Verfügung. Am wahrscheinlichsten, allerwahrscheinlichsten also nach 586. Da Polykrates etwa 50 Jahre später seinen Ruhm begründet haben soll und Herodot mehr als 100 Jahre später schrieb, so würde mit der Chronologie alles in Ordnung sein.

Lassen sich so durch die Polykrates-Geschichte wichtige Erkenntnisse für die Geschichte der Jesus-Sage gewinnen, so ist natürlich andererseits die Jesus-Sage wieder für die Geschichte des Polykrates wichtig. Denn sie zeigt mit höchster Wahrscheinlichkeit vor allem, daß Polykrates, gegen die Ueberlieferung, keinen Tod mit nachfolgender Kreuzigung auf Befehl des persischen Statthalters gefunden hat. Man müßte denn die ganz unnötige Hypothese wagen dürfen, daß etwa diese Kreuzigung geschichtlich wäre und nun gerade diese geschichtliche Kreuzigung des Polykrates eine Bereicherung seiner Geschichte aus der Jesus-Sage, mit ähnlichem Ende des Helden, veranlaßt hätte. Indes meines Erachtens genügt als Erklärung dafür, daß die Polykrates-Sage bezw. -Geschichte mit der Jesus-Sage verknüpft wurde, schon etwa eine nackte Tatsache, daß Polykrates, ebenso wie der Jesus der Sage, nach erfolgreichem Leben irgendwie unrühmlich endete. Und daß eine mir nichts, dir nichts geschehene Kreuzigung eines griechischen Tyrannen auf Befehl eines persischen Statthalters nicht viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat als die ganz unmögliche Geschichte davon, wie sich Polykrates auf den Leim locken ließ und in die Falle von Magnesia ging — unmöglich wie die Herodot III, 56 erzählte Geschichte davon, wie Polykrates die Spartaner mit übergoldetem Bleigeld beschwindelt haben soll —, darüber dürfte es doch wohl nur eine Meinung geben. Daß es Historiker gibt, die anders denken, kann uns in unserem Urteil nicht beirren. Ueber die Geschichte vom

Ring des Polykrates als ein Märchen ist man ja wahrhaftig einer Meinung[1]).

Die hierunter folgende Parallelen-Tabelle veranschaulicht die oben besprochenen Beziehungen zwischen Polykrates Jesus und Paulus.

Jesus und Paulus.	**Polykrates.**
Ein Fischer und Jünger Jesu, Simon Petrus, fängt einen Fisch mit einem Stater im Maul.	Ein Fischer und Untertan des Polykrates fängt einen Fisch mit einem Ring im Leibe.
Petrus behält den Stater nicht, und er wird für Jesus und ihn weggegeben.	Der Fischer behält den Ring nicht sondern gibt ihn in dem Fisch an Polykrates.
Dies aus dem Heraufholen des Lebenskrautes aus dem Wasser durch *Gilgamesch*, des Lebenskrautes, das dann eine Schlange ihm wegnimmt.	
Und so geht *Gilgamesch* der Hoffnung auf Leben verlustig.	Infolgedessen bricht das Unglück über Polykrates herein.
Jesus verkündet sein Leiden und Sterben in Jerusalem.	Polykrates wird von Wahrsagern, Freunden und seiner Tochter gewarnt, nach Magnesia zu reisen.
Dazu: Paulus verkündet eine Offenbarung des heiligen Geistes, daß ihn in Jerusalem Gefangennahme und Trübsale erwarten; derselbe wird von Jüngern gewarnt, nach Jerusalem zu reisen, und ein Prophet weissagt ihm Gefangennahme in Jerusalem.	
Jesus gleichwohl nach Jerusalem.	Polykrates gleichwohl nach Magnesia.
Jesus wird von seinem Schatzmeister Judas für Geld verraten.	Polykrates wird verraten, indem sein Schreiber sich durch vorgetäuschte Goldschätze übertölpeln läßt.
Jesus wird von dem römischen Statthalter Pilatus gekreuzigt und findet so seinen Tod.	Polykrates wird von dem persischen Statthalter Oroetes getötet und gekreuzigt oder gepfählt.

---

1) Zu dem Ring des Polykrates WOLF ALY, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, S. 90 ff.; zu den Attrappen-Kisten eb., S. 110.

4.

Ergebnisse für eine Wissenschaft von der Wahrheit und ein Leben in Wahrheit.

I.

Das System der *Gilgamesch*-Sagen.

Wir haben oben in Band I und II für eine lange Reihe von Sagen ihre Abstammung vom *Gilgamesch*-Epos nachgewiesen, dabei aber in großem Zusammenhange zunächst nur diejenigen untersucht, die sich in Israel entwickelt haben, und solche, die von da nach Ägypten, Indien usw. und bis nach Island gewandert sind. Es gibt jedoch — natürlich — auch solche auf das *Gilgamesch*-Epos zurückzuführende Sagen, von denen sich eine Verbindung gerade mit Israel nicht behaupten oder doch nicht nachweisen läßt. Diese werden in der Hauptsache in einem späteren Bande behandelt werden. Wegen des indischen *Ramajana*-Epos mußten wir aber bereits in Band II verschiedene von diesen untersuchen. Derartige, wenigstens nicht nachweisbar über Israel gegangene Sagen sind vor allem die arabische *Sul-Schumul*-Sage, auch mit Einschüben aus dem alten und neuen Testament (o. S. 113 ff.; S. 121 ff.), und die zugehörige 7te Reise Sindbads, in „Tausend und eine Nacht“ (o. S. 271 ff.), die jener Sage näher verwandte indische *Schaktidewa*-Sage (o. S. 128 ff.), dazu ein verwandtes malaiisches Märchen (o. S. 138 ff), und eine große Anzahl anderer verwandter Welt-

märchen[1]). Allen diesen Erzählungen ist es gemeinsam, daß darin die im *Gilgamesch*-Epos dem *Gilgamesch* von dem Sintflut-Helden Xisuthros erzählte Sintflut ein Teil der *Gilgamesch*-Handlung geworden, der Sintflut-Held mit dem *Gilgamesch* zu einer Person verschmolzen, dabei übrigens die Sintflut an ihrem alten Platze geblieben ist (o. S, 117 ff.; S. 130 f.; S. 139 ff.; S. 272 ff.).

Ähnlich wie diese *Gilgamesch*-Sagen und doch anders haben sich die von uns in Band I und im Ergänzungs-Heft analysierten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen entwickelt. Auch in ihnen ist die Sintflut ein Teil der *Gilgamesch*-Handlung, der Sintflut-Held ein *Gilgamesch* geworden; und es scheint daher wenigstens bis auf weiteres möglich, daß zwischen dieser Gruppe und der anderen eine Verbindung besteht. Aber in dieser israelitischen Gruppe steht die Sintflut nicht mehr an ihrem alten Platze, sondern ganz anderswo, nämlich vor der *Chumbaba*-Episode[2]). Was diese Versetzung verursacht hat, sicher zu ergründen, war mir bis jetzt nicht möglich. Vielleicht hat eine dunkle Erinnerung daran, daß sich die Sintflut vor *Gilgameschs* Zeit ereignete, zur Folge gehabt, daß sie vor *Gilgameschs* erster großer Heldentat, dem Kampfe gegen *Chumbaba*, eingeschoben wurde. Außer der Sintflut sind auch noch ihr vorhergehende Plagen, vor allem die durch die mythische Schlange, zur *Gilgamesch*-Handlung und so der Sieger im Schlangen-Kampf zum *Gilgamesch* geworden. Diese Plagen wurden, der babylonischen Mythen- und Sagen-Chronologie entsprechend, in die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen wieder vor der Sintflut eingefügt[3]). Die Identifizierung des Schlangen-Bezwingers und des Sintflut-Helden mit dem *Gilgamesch*

---

1) Eines dieser Weltmärchen, „Die eisernen Stiefel", auf S. 376 ff. bei ZAUNERT, *Deutsche Märchen seit Grimm* I, habe ich in der MEISSNER-Festschrift, *Altorientalische Studien* I, auf S. 99 ff. behandelt.

2) Band I, S. 137 ff. und 144 ff., S. 159 ff., usw.

3) Band I, S. 137 ff. usw.

der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ist eine für alttestamentliche und neutestamentliche, weiter für griechische und germanische Sagen oder für die Buddha-Sage, für die Religions-Geschichte äußerst wichtige Tatsache. Denn diese Identifizierungen haben z. B. zur Folge gehabt, daß Jesus, obwohl vor allem ein *Gilgamesch*, als ein Schlangen-Bezwinger in die Wüste entweicht, vom Teufel versucht wird, Jünger gewinnt, in der Synagoge zu Kapernaum den Dämon austreibt, das Reich Gottes verkündet (o. S. 618ff.); sie haben es veranlaßt, daß Jesus, obwohl eigentlich ein *Gilgamesch*, als ein Sintflut-Held gen Himmel fährt (u. S. 721 ff.). Sie sind der Grund dafür, daß danach eine Ausgießung des heiligen Geistes, ursprünglich des Geistes des Xisuthros, erfolgt (u. S. 723 f.). Und eben diese Identifikationen des Sintflut-Helden, des allweisen Xisuthros, und des Schlangen-Bezwingers mit dem *Gilgamesch* haben gewiß auch an ihrem Teile den Charakter des *Gilgamesch* in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen nicht unbeeinflußt gelassen. Denn die Identifizierung des allweisen Sintflut-Helden und Freundes des allweisen Gottes *Ea* mit dem *Gilgamesch* dürfte doch wenigstens mit dafür verantwortlich sein, daß der *Gilgamesch* nicht nur als ein König und Kriegsheld, sondern u. a. auch als ein Prophet oder dgl. erscheint : Moses, Elisa, Jonas, Jesus, Paulus. U. a.

Israelitische *Gilgamesch*-Sagen im alten und neuen Testament sind die allermeisten alt- und neutestamentlichen sagenhaften Erzählungen, abgesehen zunächst von den Ueberlieferungen von der Schöpfung an bis zur Sprach-Verwirrung, die vermutlich noch zum System der für sich erzählten Sintflut gehört (u. S. 724). Hinter dieser, d. h. aber hinter Sagen, die jedenfalls zumeist der babylonischen Urgeschichte entstammen, beginnen mit der Abraham-Geschichte die *Gilgamesch*-Sagen[1]).

Diese stammen aus den verschiedensten Gegenden des israelitischen Landes, stellen Varianten der *Gilgamesch*-

1) Band I, S. 286 ff.; S. 225ff.; S. 125 ff.

Sage dar, wie sie sich im Laufe von langen Jahrhunderten in Nord und Süd ausbildeten, und sind im alten Testament gewiß erst von gelehrten Systematikern in ein chronologisches Verhältnis von vor und nach zu einander gebracht worden. Die ältesten *Gilgamesch*-Gestalten (Abraham, Isaak, Jakob, Moses) sind in Süd-Israel zu Hause, die jüngsten (Jesus, Petrus, Paulus) in Nord-Israel. Ja, wenn wir Saul und David unberücksichtigt lassen, so darf man sagen, daß die Heimat-Gegenden der großen *Gilgamesch*-Gestalten im allgemeinen mit vorrückender Zeit von Süden nach Norden rücken: Josua und Jerobeam I aus Ephraim, Elisa aus Manasse und Jonas aus Sebulon zwischen Moses aus Süd-Israel und Jesus aus Sebulon in Nord-Israel. Und dasselbe Phänomen zeigt sich, wenn man Saul und David berücksichtigt und nun erst mit Saul und David anfängt: Saul und David, Jerobeam I, Elisa, Jonas, Jesus, Petrus und Paulus. Aber natürlich offenbart sich in diesem speziellen Verhältnis der Heimat-Angehörigkeit von *Gilgamesch*-Gestalten zur Chronologie wohl einfach nur das allgemeine Verhältnis der Geschichts-Schauplätze zum Zeitablauf.

Je nach den Gegenden, aus denen die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen stammen, haben sie mehr oder weniger nahe Beziehungen zu einander. Die David-Sage aus Juda, die Jakob- und die Moses-Sage aus Süd-Israel, die Simson-Sage aus dem südisraelitischen Stamme Dan z. B., aus einander nahe liegenden Gegenden, haben dementsprechende gewisse Gemeinsamkeiten[1]); ebenso andererseits die Elias-Elisa-Sage aus Manasse in Nord-Israel und die Jesus-Sage aus dem nordisraelitischen Sebulon (o. S. 618 ff. usw.). Und wenn die Paulus-Sage der Jesus-Sage aus Sebulon besonders nahe steht[2]), so hat das doch wohl damit zu tun, daß Paulus oder doch seine Eltern in Gischala in Nord-Israel heimisch gedacht werden[3]). — Diese Sagen von Paulus,

1) Band I, S. 126, S. 225 f., S. 391 f., S. 477 ff.; S. 233, S. 251 f.; usw.
2) Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.
3) Eb., S. 23.

Jesus, Elias und Elisa, ebenso auch die der Elias-Elisa-Sage näher verwandte von Ephraem Syrus (o. S. 604 ff.), die der Jesus-Sage nahe stehende Polykrates-Sage (o. S. 655 ff.) und die der Jesus- und der Elias-Elisa-Sage nächstverwandte Buddha-Sage (o. S. 618 ff.) bilden, abgesehen von ihren sonstigen Berührungen mit einander, vor allem in dem hervorstechenden Punkte eine zusammengehörige Sondergruppe, daß in ihnen auch der von dem *Gilgamesch* aufgesuchte Xisuthros mit *Gilgamesch* zusammengeworfen ist, und daß nun infolge davon für den *Gilgamesch* des Besuchs bei Xisuthros ein anderer oder andere eingetreten sind[1]). Offenbar erklärt sich diese Identifizierung ebenso wie z. B. die des Helden der Sintflut in der Sintflut-Geschichte und die des Schlangen-Bezwingers mit dem *Gilgamesch* (o. S. 671): Die Hauptperson der Sage hat immer mehr[2]) alle Haupthandlungen an sich gerafft. Auch diese Identifizierung hat für die Religions-Geschichte wichtige Folgen gezeitigt, so die, daß Jesus, obwohl im Kern nur ein *Gilgamesch*, als ein von *Gilgamesch* aufgesuchter Xisuthros eine Reihe von Wundern wirkt: Jesu und Petri Wandeln auf dem Meere, die Heilung des dämonischen Mädchens, die zweite wunderbare Speisung, die Heilung des mondsüchtigen Knaben, das Wunder mit dem Stater im Maule des zu fangenden Fisches[3]).

Außer der in Rede stehenden Entwicklung, welche die Jesus-Sage zusammen mit der Elias-Elisa- und der Paulus-Sage (und ebenso weiter mit der Ephraem Syrus-, der Buddha- und der Polykrates-Sage: S. 615; S. 640 f.; S. 660 f.) erfahren hat — vielleicht noch ehe sich eine diesen Sagen gemeinsame Ur-Sage zu diesen Sondersagen entwickelte —, hat die Jesus-Sage allein eine einschneidende Umordnung erlitten: Eine ganze Reihe von Episoden und

---

1) Eb., S. 20 f. u. s. w.

2) Von einer anderen solchen Identifizierung, der des *Enkidu* mit dem *Gilgamesch*, sprachen wir zuletzt o. S. 608. Diese erstreckt sich aber nicht auf alle israelitischen *Gilgamesch*-Sagen, noch nicht oder vielleicht nicht mehr.

3) Band I, S. 863 ff.

Episoden-Stücken hat sich aus ihrem ursprünglichen Verbande herausgelöst und hinter der Auferweckung des Lazarus bezw. der Stelle dafür einen neuen Platz bekommen: das Gastmahl bei Maria und Martha, der festliche Einzug in Jerusalem, die Feigenbaum-Episode usw. Dazu gehört auch das letzte Abendmahl, Jesus im Grabe und die Auferstehungs-Geschichte[1]). Was diese Umordnung veranlaßt hat, darüber könnte ich nur vage Vermutungen äußern.

Von biblischen israelitischen Sagen ist die Um-Mohammed-Geschichte, jedenfalls großenteils, abgeleitet, und zwar — wie nachzuweisen ist, und wie es selbstverständlich war — von den biblischen Sagen nach dem hebräischen Text (o. S. 1 ff.; S. 60 f.). Mohammed ist nach dem Hauptverlauf seiner Vita ein David. Dabei hat sich seine Vita aber auch eine ganze Reihe von Stücken der Moses- und der Josua-Sage in ihrer biblischen Folge einverleibt. Diese Moses- und diese Josua-Sage machen sich aber sonst nicht im allergeringsten in der Um-Mohammed-Sage bemerkbar. Zu der Mohammed-Sage hat das neue Testament die Kindheits- und Vor-Kindheits-Geschichten Jesu beigesteuert, die zu solchen Mohammeds geworden sind. Die Vorgeschichte Mohammeds wird gebildet vor allem durch die biblischen Ueberlieferungen von der Sintflut, von Abraham, Isaak, Jakob und Juda. Die Geschichte Mohammeds wird noch eine Strecke weit fortgesetzt durch arabisierte David-, Salomo- und Rehabeam-Sagen. Und in die vor-islamische Zeit sind auch noch Geschichten aus dem Buche Daniel eingedrungen und zu arabischen Geschichten geworden. All dies stellt eine so gewaltige Invasion dar, daß es unbegreiflich wäre, wenn ein Stirnrunzeln der Arabisten dauernd genügen sollte, um sie zu einem bloßen Jrrwisch zu machen.

Von einer vor-biblischen Joseph-Sage stammt das ägyptische Brüder-Märchen ab (o. S. 68 ff.), von einer vor-biblichen Jakob-Joseph-Sage ein großer

1) Band I, S. 892 ff. und 978 ff.; Ergänzungs-Heft S. 21 f. und S. 48 ff.; o. S. 651 und S. 664 f.

Teil des indischen *Ramajana* und *Mahabharata*, ferner die *Nala-Damajanti*-Sage (o. S. 90 ff.; S. 142 ff.; S. 169 ff.). Die *Ramajana*-Sage enthält aber dazu noch eine Sage, die mit der o. S. 113 ff. besprochenen *Sul-Schumul*-Sage näher verwandt ist (o. S. 103 ff.), das *Mahabharata* jedenfalls auch eine Saul-David-, dazu vermutlich eine Moses-Sage, und außerdem noch seltsamerweise von der *Sul-Schumul*-Sage gerade ein Stück, das dem *Ramajana* fehlt (o. S. 163 ff.; S. 159 ff.; S. 105 ff. und S. 168). Die indische *Schakuntala*-Sage ist gewiß eine Juda-Thamar-Sage (o. S. 174 f.; vgl. o. S. 439 Anm. 2).

Wie schon das indische *Mahabharata* eine Zusammenarbeitung mehrerer israelitischer Sagen miteinander zeigt, dabei vermutlich eine Moses-Sage hinter einer Jakob-Sage, gemäß der Sagen-Folge des alten Testamentes, so bleibt die griechische aus Israel entlehnte Sage bei solchen Kleinigkeiten nicht stehen. Sie zeigt uns, in zahlreichen Sagen-Systemen und Bruchstücken von solchen, den ganzen Aufbau der vorbiblischen israelitischen Sage vom Weltanfang an bis zu Salomo, ja bis zu Amazja von Juda hin, ganz entsprechend dem alttestamentlichen Aufbau (o. S. 176 ff.). Das vollständigste System der Art ist das Um-Herakles-System, welches erst mit Amazja, repräsentiert durch Periander von Corinth, und Jonas, repräsentiert durch Arion, abschließt (o. S. 390 ff. und S. 598 ff.). Ein mit der Um-Herakles-Sage näher verwandtes Sagen-System, die römische Königs-Sage, beginnt mit Jakob und Esau = Numitor und Amulius und schließt ab mit Salomo, falls nicht zugleich Jerobeam, = Brutus (o. S. 451 ff.).

Eine Sonderstellung nehmen, als Jakob-Sagen, die vermutlich zusammengehörigen Sagen von Apollonius von Tyrus im Apollonius-Roman und von Battos, dem Gründer der Kolonie Cyrenaica, ein (o. S. 277 ff.).

Vor allem wirken sich die israelitischen Sagen in vorbiblischer Gestalt in den großen Epen der Griechen

aus. Die Abenteuer der Odyssee enthalten eine Moses-Sage (Ciconen-Episode bis zur Nekyia), und eine Jakob-Sage (von der Sirenen-Episode bis zum Freier-Mord) (o. S. 197 ff. und S. 176 ff.), die Argonauten-Fahrt, als nächstverwandt mit der Odyssee, ebenso (o. S. 300 ff.). Die Ilias-Sage ist eine Saul-David-Sage (o. S. 342 ff.). Ein in der Ilias-Sage vermißtes Stück der Saul-Sage ist in der Telemachie als Teil der Odysseus-Sage erhalten (o. S. 357 ff.). In äußerst überraschender Weise haben Südsee-Sagen von Samoa und den Fidschi-Inseln, die einander ergänzen, eine, unsere Analysen in erstaunlicher Weise rechtfertigende, ältere Form unserer Odyssee bewahrt (o. S. 232 ff.), eine Form nebenbei, die in der Sindbad-Sage, in „Tausend- und eine Nacht", Verwertung gefunden hat (o. S. 267 ff.).

Von griechischen, aber vor-klassischen griechischen Sagen stammen dann weiter germanische Sagen ab, die Hild-, die Hilde-Gudrun-, die Um-Sigurd-Siegfried-, die Wolfdietrich- und die Um-Hamlet-Sage (o. S. 465 ff., S. 480 ff., S. 528 ff. und S. 534 ff.). Die erstere Sage dürfte eine Jason-Medea- und damit eine Haran-Episode der Jakob-Sage sein; die zweite ist eine Jakob-Sage, und zwar eine, die der Odysseus-Jakob-Sage besonders nahe verwandt ist, doch wohl nicht als Tochter-, sondern wenigstens in der Hauptsache als Schwester-Sage. Die Um-Sigurd-Sage steht der Um-Herakles-Sage nahe und geht über eine solche auf vor-biblische Sagen von Kain und Abel bis Moses (= Herakles und = Sigurd) zurück. Ihr Abschluß, die Burgunden-Katastrophe, ist einer Episode innerhalb der Sage, der Siggeir-Episode, nachgebildet (o. S. 518 ff.). Diese selbe Episode lebt selbständig in der dänischen Sage von Hagbarth und Sygne weiter (o. S. 490 ff.). Die Wolfdietrich-Sage erweist sich als eng verwandt mit der Perseus-Sage und läßt damit zugleich nähere Beziehungen zur Sigurd-Siegfried-Sage, einer Herakles-Perseus-Sage, erkennen. Die Um-Hamlet-Sage spiegelt ebenfalls, wie die Um-Sigurd-Sage, eine Um-Herakles-

Sage wider, bis zu Aepytus (= Hamlet) hin, der den Polyphontes (= Fengo) erschlägt, eine Um-Herakles-Sage, die dabei nähere Beziehungen zur römischen Königs-Sage bis Brutus (auch = Hamlet), einer Verwandten der Um-Herakles-Sage, zeigt. Demgemäß stellt sie die israelitische Überlieferung bis Salomo (= Hamlet) dar. Eine höchst auffällige Übereinstimmung zwischen Um-Herakles- und Um-Hamlet-Sage ist es, daß in beiden Sagen offenbar zwei Reihen Jakob, Juda, Moses unmittelbar hintereinander zutage liegen (o. S. 424 f. und S. 594 f.).

Als nahe Verwandte unserer Hamlet-Sage hat sich ein Teil der altfranzösischen Bueve-Sage erwiesen (o. S. 554 ff.).

Wie auf die eben angedeutete Art auch germanische Sagen auf israelitische Sagen und darum letztlich auf babylonische Sagen zurückzuführen sind, so zeigt auch die nordgermanische Urgeschichte der Welt ihre Abhängigkeit von der babylonischen Urgeschichte (o. S. 525 ff.).

Die oben angeführten Sagen aus Indien, Ägypten, Griechenland, Rom und Germanien stammen von süd-israelitischen Sagen. Auch die Herakliden-Sage, soweit eine Josua-Sage, macht keine Ausnahme hiervon. Denn, obwohl eine Ephraim-, also nord-israelitische Sage, steht die Josua-Sage doch im Verbande eines süd-israelitischen Systems.

Die nord-israelitischen *Gilgamesch*-Sagen haben nur spärliche Beiträge zur griechischen Sage geliefert. Die große *Gilgamesch*-Sage von Elias und Elisa ist darin in keiner Weise vertreten.

Doch ist die nord-israelitische Jonas-*Gilgamesch*-Sage in Griechenland durch die Arion- und, dank eines vielleicht ungewöhnlichen Zufalls, die Jesus-Sage durch die Polykrates-Sage repräsentiert (o. S. 598 ff. und S. 655 ff.).

Die Elias-Elisa-Sage ist aber nach Osten gewandert und erscheint in Syrien als eine Sage von Ephraem, dem Apostel der Syrer (o. S. 604 ff.).

Und weit nach Osten ist die Jesus-*Gilgamesch*-Sage gewandert und bildet nun dort den Hauptteil der indischen Buddha-Sage (o. S. 618 ff.). Und diese Jesus-Sage, die nach Osten gewandert ist, steht unserer biblischen Elias-Elisa-Sage noch näher als unsere, die biblische, Jesus-Sage.

Eine Jesus-Sage scheint auch die Sage von *Faimijun*, dem Evangelisator von *Nadschran* in Südarabien, zu sein (o. S. 652 ff.).

Von allen den oben genannten aus Israel stammenden Sagen, abgesehen von den Um-Mohammed-Sagen, muß auch hier noch ausdrücklich gesagt werden, daß sie nicht auf Sagen-Formen zurückgehen, wie sie das alte und das neue Testament bieten, sondern auf vor- oder nebenbiblische Formen.

Und so hat sich aus der Sage von dem Helden und Welt-Wanderer *Gilgamesch* eine lange Reihe von Sagen entwickelt von Helden und — Wanderern. Wenn Abraham, Jakob, Moses u. a., wenn Jesus, Paulus usw. bald hier- bald dorthin ziehen, auch wohl Wander-Prediger sind, so liegt das doch wohl in ihrer *Gilgamesch*-Sage begründet. Vgl. oben S. 672.

Die *Gilgamesch*-Sage ist uns im *Gilgamesch*-Epos überliefert, zusammen mit der darin dem Helden des Epos von dem Sintflut-Helden erzählten Sintflut. In der Verbindung mit dieser Sintflut hat die in den oben erwähnten Sagen und Märchen und in ungezählten anderen Märchen vorliegende *Gilgamesch*-Sage ihren Weg zu Israel und zu allen möglichen anderen Völkern hin gefunden. Zahllose Sagen und Märchen gehen demnach letztlich auf ein Literatur-Werk zurück. Und so stürzen diese in schlechthin brutaler Weise eine bisher blindlings geglaubte, aber völlig unbewiesene Theorie, wonach wohl literarische Erzeugnisse, vor allem Epen, aus volkstümlichen Erzählungen, Sagen und Märchen, aufgebaut und aus ihnen ausgesponnen werden, aber volkstümliche Erzählungen nicht Abkömmlinge von Literatur-Produkten sein können.

Es werden jetzt manche fragen, warum denn gerade das *Gilgamesch*-Epos diese weltweiten Wanderungen vollbracht hat. Nun steht es ja damit durchaus nicht ganz isoliert da. Die babylonische Schöpfungs-Geschichte ist, und zwar unbestritten, ebenso nach Israel, vermutlich über Israel nach Griechenland, und vermutlich über beide nach Germanien gelangt, und ähnlich die Sintflut-Geschichte außerhalb der *Gilgamesch*-Sage (o. S. 323 ff.; S. 525 ff.). Und den babylonischen mythischen Schlangen-Kampf finden wir außerhalb der *Gilgamesch*-Sage ebenso in Griechenland wieder (o. S. 325). Und daß die Sage von den biblischen Ur-Vätern auf die babylonischen Sagen von den Ur-Königen zurückgeht, bestreitet doch wohl auch kein Unvoreingenommener. Somit gehört es gar zu den Homologumena, daß Schöpfungs-Sage, Ur-Väter, Sintflut-Sage und wieder Ur-Väter, in dieser Folge beisammen, als ein ganzes Sagen-System in Israel babylonisches Lehngut sind! Der babylonische *Etana*-Mythus taucht in Rußland wieder auf, in einem Märchen, bei dem der Anfang noch besonders hübsch seinen Ursprung verrät[1]). Und der *Nergal-Ereschkigal*-Mythus hat allem Anscheine nach seine Spuren hinterlassen in Arabien, Griechenland und vielleicht auch in Nord-Germanien[2]). Und vielleicht hängt die Purim-Fest-Legende ebenso wie das Purim-Fest selbst letzten Endes auch mit einem babylonischen Mythus, nämlich mit dem babylonischen *Era*-Mythus, zusammen[3]).

---

1) von Löwis of Menar, *Russische Volksmärchen*, Nr. 32.

2) Ergänzungs-Heft, S. 164; Mythus von Pluton und Persephone; Anm. 8 o. S. 509.

3) S. vorläufig Jensen in d. *Mitteil. d. Deutschen Orient-Ges.* Nr. 60, S. 45 f., und beachte vorderhand 1., daß am 13 ten (und 14 ten) Adar das große Gemetzel unter den Juden-Feinden stattgefunden haben soll; 2., daß der Adar den bösen Sieben, den Begleitern des *Era*, gehört (*Western Asia Inscriptions* IV, 33 u. l.); 3 .(?), daß syrisches *h(H)aman* „Tod" und das „Totenreich", also das Reich des *Nergal* = *Era*, bezeichnet, während es ja Haman, der Juden-Feind im Esther-Buche, ist, der die Veranstaltung eines Gemetzels unter den Juden betreibt, und andererseits *Era* im *Era*-Mythus mordend und niedermetzelnd durch die Länder zieht. Über die ganze Purim-Festlegende wäre besonders zu reden.

Aber gewiß, die Verbreitung unserer *Gilgamesch*-Sage über ganz Israel, ihre starke Differenzierung in den verschiedenen Gegenden des Landes sind doch ein besonderes Phänomen. Indes wieder kein analogieloses. Denn daß das *Gilgamesch*-Epos auch sonst in der Umwelt von Assyrien und Babylonien auf ein starkes Interesse gestoßen ist, bezeugen uns ja jetzt die in Boghazköi mitten in Kleinasien gefundenen Fragmente des Epos in verschiedenen Sprachen. Und dieses Interesse ist begreiflich genug. Ist doch bisher kein Literatur-Produkt aus dem grauen Altertum im vorderen Orient gefunden worden, dessen reicher, ergreifender Inhalt einen so tiefen Eindruck auf Hörer und Leser machen mußte wie unser Epos. Das erklärt das Interesse Israels daran zur Genüge. Möglich, daß es daneben, falls nicht etwa vor allem, die Menschen als ein Buch der Offenbarungen über die Urzeit und über die Endzeit des Menschen in seinen Bann zog, als ein Religions-Buch; und wer weiß, ob nicht gar als das Buch einer religiösen Sekte, die sich etwa zu *Schamasch*, dem Sonnengotte, dem Freunde *Gilgamesch*s, bekannte. Und vielleicht hängt auch mit einer solchen Bedeutung des Buches zusammen, daß so manche *Gilgamesch*-Gestalten des alten und neuen Testamentes Propheten und Glaubens-Helden sind: Abraham und Moses, Elisa, Jonas, Jesus und Paulus. Doch bedarf eine solche Vermutung wohl einer Ergänzung. Denn es ist ja auch zu beachten, daß der *Gilgamesch* der israelitischen *Gilgamesch*-Sagen den Xisuthros der Sintflut, z. T. auch den von *Gilgamesch* besuchten Xisuthros, den uralten, allweisen, vergöttlichten Xisuthros, absorbiert hat (o. S. 672 und S. 674).

Kommen wir nun aber zu den aus Israel entlehnten *Gilgamesch*-Sagen und zunächst zu den aus Israel entlehnten griechischen *Gilgamesch*-Sagen, so lautet die Frage nicht mehr: „Weshalb wurde die *Gilgamesch*-Sage entlehnt?“ Denn 1. haben sich ja alle israelitischen *Gilgamesch*-Sagen so weit von der Sage des babylonischen Epos entfernt, daß sie mit der babylonischen *Gilgamesch*-Sage nicht mehr auf eine Stufe gestellt werden

können. Und 2. sind einzelne israelitische *Gilgamesch*-Sagen nur selten nach Griechenland gebracht worden. Als solche wären vor allem zu nennen die Philemon-Baucis- und die Polykrates-, aber nur vielleicht die Arion-Sage (o. S. 368 und S. 392; S. 598 ff. sowie S. 655 ff.). Die allermeisten israelitischen *Gilgamesch*-Sagen sind zusammen mit anderen im alten Testament vertretenen Sagen bis Salomo nach Griechenland und von da noch weiter gewandert; ein ganzes süd-israelitisches Sagen-System von der Schöpfungs-Sage an ist von den Griechen übernommen. Und darum lautet nun die weitere Frage: „Warum ist dieses ganze System übernommen worden"? Da es aber dasselbe Sagen-System ist, aus dem auch ägyptische Sagen, indische Sagen, ungezählte Sagen und Märchen der Erde stammen, und da unter diesen Sagen von Jakob, Moses und David in erster Reihe stehen (o. S. 675 ff.), d. h. aber israelitische, speziell judäische, Nationalsagen, so wird unsere Frage wohl schließlich beantwortet werden müssen mit der Vermutung, daß diese Verbreitung mit der Bedeutung der Israeliten für den Weltverkehr zusammenhängt. Ob sich aus einer solchen Vermutung eine weitere über die Zeit der Entlehnung ergeben könnte, muß noch unentschieden bleiben.

Warum schließlich griechische Sagen nach Rom wanderten, braucht ja nicht besprochen zu werden, auch wohl schwerlich, wie sie nach Germanien gelangen konnten.

II.

Meine und ihre Methoden.

Ich habe oben das System der von mir gefundenen und untersuchten *Gilgamesch*-Sagen, die genealogischen Beziehungen, in welchen sie sich zur babylonischen Grundsage und zu einander befinden, mit kurzen Worten umrissen. Das System, aber nicht etwa mein System, wie es eine festgeschlossene Korona völlig Unwissender unter dem Beifall der anderen ebenso völlig Unwissenden bisher implicite genannt hat und weiter nennt und — nennen wird. Denn es ist nicht so, daß ich dieses System geschaffen, vielmehr so, daß ich es entdeckt habe, daß ich es finden mußte, weil es da war. Finden mußte mit den überall anerkannten einfachen Grundsätzen der vergleichenden Literatur-Geschichte und vergleichenden Sagen- und Märchen-Forschung, und nicht etwa, wie man dreist zu fälschen wagt, mit irgendwelchen mystischen und mysteriösen mir allein eigenen Methoden. Nur daß ich bei dem gewaltigen Umfange des zu prüfenden und von mir geprüften Stoffes, durch den eine Kontrolle bis ins einzelne hinein möglich war, mit unendlich, ja: unendlich größerer Gewissenhaftigkeit und Umsicht arbeiten mußte und konnte, als alle die, die sich seit Jahr und Tag das Vergnügen erlauben dürfen, über mich die Nase zu rümpfen. Ja, es ist so: Das Recht darauf, in bisher unerhörter Weise verunglimpft zu werden, habe ich mir nicht dadurch erworben, daß ich leichtsinniger, sondern dadurch, daß ich ernster und gewissenhafter als ungezählte Andere gearbeitet habe.

Mein Vorgehen war von vornherein und ist es geblieben, Sagen, in denen ich auffallende Berührungen mit

einander bemerkte, von Anfang bis zu Ende mit einander zu konfrontieren und so zunächst festzustellen, ob solche Berührungen sich nur einmal oder doch nur vereinzelt zeigten, oder ob derartige Sagen etwa in größeren Stücken oder gar im ganzen einander parallel liefen. Paare oder Gruppen von einander parallel laufenden Sagen zeigten dann wohl wieder zunächst äußere Beziehungen zu anderen Sagen-Paaren oder -Gruppen, und dann wurden auch diese parallelen Sagen-Gruppen Gegenstände einer Untersuchung auf ihre Gesamtbeziehungen zu einander hin. Durchgehende Parallelitäten zwischen einzelnen oder mehreren Sagen oder Sagen-Gruppen in der Art der Handlungen gingen dann auch Hand in Hand mit gleicher oder doch wesentlich gleicher Folge der ähnlichen Handlungen und gleicher oder ähnlicher Verteilung dieser Handlungen auf die handelnden Personen. Diese Beziehungen der verschiedenen Geschichten oder Geschichten-Komplexe zu einander nötigten dann zu dem Schlusse auf genetische Sagen-Verwandtschaft. Und wie ich aus der Parallelität der Einzelheiten auf eine solche Verwandtschaft der ganzen Sagen schloß, schließen durfte, schließen mußte, so gewährleistete mir umgekehrt erst die genetische Verwandtschaft der ganzen Sagen eine solche von Einzelheiten. Es ist demnach so, daß ich niemals Verwandtschaft behauptet habe auf Grund von Einzelheiten, wie das jeder ungestört tun darf, der über die dazu nötige blinde Gefolgschaft verfügt, sondern immer nur auf Grund fortlaufender systematischer Gemeinsamkeiten Und es ist so, daß die Verwandtschaft dieser Reihen von Einzelheiten mit anderen Reihen von Einzelheiten machtvoll besiegelt wird durch die Verwandtschaft aller solcher Systeme untereinander, durch den Nachweis eines, große Teile der Erde überspannenden Systems verwandter Sagen mit unendlich vielseitigen systematischen Wechselbeziehungen zwischen allen diesen einzelnenSagen.Eine übrigens völlig überflüssige Besiegelung. Denn dem naiven herrschenden Glauben von Gelehrten zum Trotz muß es klar ausgesprochen werden:

Es gehört äußerst wenig dazu, um eine genetische Verwandtschaft von Sagen-Motiven und -Formeln behaupten zu dürfen. Wo sich in zwei Sagen oder Märchen ein paar gleiche oder ähnliche Motive oder gar ein paar gleiche oder ähnliche Formeln finden, ist stets die Vermutung erlaubt, daß sie mit einander genetisch verwandt sind.

Und so wurde das System festgestellt, das oben umrissen wurde. Wenn nun auch die Art der Handlung in den untersuchten Sagen in allererster Linie für die Annahme einer Verwandtschaft zwischen ihnen ausschlaggebend war, so gab es doch auch noch anderes, womit eine solche Verwandtschaft nachzuweisen war, nämlich die Gleichheit oder Ähnlichkeit von Namen für gleiche Sagen-Gestalten. Für die Josua-Sage, d. h. die Sage von Josua, dem Landes-Eroberer, wurde Josua als ein *Gilgamesch* nachgewiesen, und durfte ein Hoherpriester Eleasar ebenso als ein *Enkidu,* Freund *Gilgameschs*, angesprochen werden, wie der Hohepriester Aaron der *Enkidu* der Moses-Sage ist[1]). Der Jesus unserer Jesus-Sage ist aber auch, völlig unabhängig von der Josua-Sage, als ein *Gilgamesch* erwiesen und sein Freund Lazarus als sein *Enkidu*[2]). Josua und Jesus, Eleasar und Lazarus sind indes dieselben Namen, nämlich die ersten zwei Namen beide = hebräischem *Jo-schu'a* (d. i. Jahve ist ein Fels(?))[3]), die letzten zwei beide = hebräischem *El'az(s)ar* (d. i. „Gott hat geholfen"). Diese Gleichheit der Namen für die einander entsprechenden Personen der zwei Geschichten bedeutet aber, daß die zwei Namen-Paare, jedenfalls aber die zwei Namen der jüngeren Geschichte, also der Jesus-Geschichte, nicht geschichtlich, sondern sagenhaft sind, und erhärtet zugleich 1., daß die zwei Geschichten selbst sagenhaft, 2. aber, daß sie Sagen gleichen Ursprungs sind.

---

1) Band I, S. 159 ff. und S. 177 f. Vgl. S. 181 ff., S. 189 ff., S. 976 ff.

2) Band I, S. 811 ff. und S. 972 ff.

3) S. Band I, S. 159 Anm. 2.

Bleiben wir bei der Jesus-Sage: Wir konnten weiter feststellen, daß auch Paulus ein israelitischer *Gilgamesch* sei, und zwar ein Jesus verhältnismäßig sehr nahe stehender Sagen-Verwandter. Nun hat jedoch die Jesus-Sage zwei *Enkidus*, und ihr zweiter *Enkidu* neben dem oben genannten Lazarus-*Enkidu* ist Johannes der Täufer, der Jesus-*Gilgamesch* tauft. Der diesem entsprechende Mann, der an entsprechender Stelle den Paulus-*Gilgamesch* tauft, heist aber Ananias[1]). Johannes ist gräzisiert aus hebräischem *Jo-chanan*, Ananias aus *Chanan-ja*, und diese zwei Namen bedeuten dasselbe (nämlich: „Jahve hat sich erbarmt") und sind aus den gleichen Wörtern zusammengesetzt. So haben auch die zwei einander näherstehenden Sagen von Jesus und von Paulus synoymne Namen für zwei gleiche Sagen-Gestalten. Also ein Ergänzungs-Beweis für die Verwandtschaft der Vitae von Jesus und Paulus als zweier Sagen. Wie sich die zwei *Enkidus* der Jesus-Sage begreifen lassen, haben wir im Ergänzungs-Heft, S. 38 ff. zu erklären versucht.

Nun stehen also nebeneinander zwei *Enkidus* der Jesus-Sage: Johannes und Lazarus, jedenfalls mit gleichem Namen wie der Hohepriester Eleasar, vermutlich auch ein *Enkidu* (o. S. 685). Johannes' Mutter heißt aber Elisabeth[2]), ebenso jedoch Eleasars Mutter[3])! Somit ist auch der Name Elisabeth in den Geschichten von Jesus und Josua sagenhaft und damit ein neuer Beweis für deren Zusammengehörigkeit als Sagen erbracht.

Es ließe sich noch vielerlei Derartiges vorbringen, so auch der Name Elisa *(Eli-scha')*, anscheinend synonym mit Jesus *(Jo-schu'a)* und wechselnd mit *Eli-schu'a* (2 Sam. 5,15)[4]), für den nahen Sagen-Verwandten von Jesus, oder der Name Saul für zwei *Gilgamesche*, für den König Saul[5]) und den

1) Ergänzungs-Heft, S. 1. und S. 36 ff. 2) Luk. 1.

3) 2 Mos. 6,23.

4) Vgl. *Abi-sch(a)'* (BAUDISSIN - Festschrift, S. 250, bei KAHLE) neben *Abi-schu'a* (Esra 7,5 u. s.). S. Band I, S. 593.

5) Band I, S. 406 ff.

Apostel Saulus-Paulus[1]). Unsere Beispiele genügen aber, um zu zeigen, wie Namens-Gleichheiten oder -Ähnlichkeiten die aus der Parallelität der Handlungen gezogenen Schlüsse auf eine Sagen-Verwandtschaft in kräftiger Weise stützen. Gerade aus den oben vorgelegten gesicherten Gleichheiten geht dann aber noch zweierlei mehr von Wichtigkeit hervor: 1. Gerade Namen in der Jesus-Sage treten besonders oft auch in anderen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen auf, zeigen also, daß sie wenigstens z. T. vielleicht schon der israelitischen Ur-Form aller oder doch vieler israelitischer *Gilgamesch*-Sagen angehörten, so auch der Name *Jo-schu'a* = Jesus. 2. aber: Auch der Name Jesus für den Helden der Jesus-Sage gehört dessen Sage an und ist darum als Name für den vermeintlichen Stifter des Christentums mit höchster Wahrscheinlichkeit selbst rein sagenhaft, ebenso wie z. B. die Namen Elisabeth und Lazarus.

Das ganze von uns aufgedeckte System ist durch seine Art an sich völlig genügend, um sich als ein nicht etwa erst durch uns zusammengebasteltes System auszuweisen. Denn es ist eben ein einheitliches, durch gleichartige Beziehungen zwischen den Einzelsagen zusammengehaltenes System. Dazu richtet sich aber die Art der Zusammenhänge und der Grad der Verwandtschaft nach der geographischen Lage, nach dem Gang der Kultur-Geschichte. Und nur gerade in der von mir aufgedeckten Art war ein solcher System-Aufbau möglich, ein Aufbau von Sagen, die als babylonische Sagen nach Israel, als israelitische, ausgerechnet und nur als israelitische Sagen u. a. nach

1) Ergänzungs-Heft, S. 1 ff. Sehr wohl möglich, daß der Name Saul wieder mit dem Jesu und Josuas verwandtschaftlich zusammengehört. Doch davon noch nicht hier. Und hier kann auch nicht erörtert werden, ob etwa das o. S. 127 über die Namen *Sul* und *Schumul* in der *Sul-Schumul*-Sage Gesagte doch nicht das Richtige trifft. Man könnte nämlich — ob freilich mit Recht, wäre eine andere Sache — behaupten, daß zunächst der Name *Sul* für den Helden der *Sul-Schumul*-Sage nicht aus einer Saul-Samuel-Sage übernommen wäre, sondern ihr vielmehr, als einer ursprünglichen Verwandten israelitischer *Gilgamesch*-Sagen, von alters her angehört hätte. S. hierzu o. S. 671.

Griechenland und Rom und über Griechenland nach Germanien kamen. Und jeder Versuch, aus meinen Sagen etwa eine genealogische Reihe zu konstruieren, in der etwa gegen jede geschichtliche Möglichkeit die germanischen Sagen als die Grundsagen und nun etwa die babylonischen als das letzte Resultat einer Entwicklung erscheinen würden, würde, der Erwartung gemäß, völlig mißlingen. Und weiter ist es völlig unmöglich, unter Zugrundelegung irgend einer anderen Sage als nur gerade der *Gilgamesch*-Sage aus meinen Sagen auch nur das allerkümmerlichste Sagen-System von der Art des oben vorgelegten aufzubauen. Und ebensowenig ist es möglich, aus irgendwelchen nachweislich nicht verwandten beliebigen Sagen und Märchen der Erde auch nur einen Bruchteil eines Systems wie des von mir aufgewiesenen zu konstruieren. Wer nach wie vor kühn und keck das Gegenteil behauptet und nun erklärt, mich ad absurdum geführt zu haben, der muß den Vorwurf auf sich sitzen lassen, ein gewissenloser Anwalt der Unwahrheit zu sein. Und wie ein Mensch und nun gar ein denkgewohnter Gelehrter mit Logik und Folgerichtigkeit im Leibe es für ausdenkbar halten kann, daß ich aus nicht verwandten Sagen ein eng verwebtes Sagen-System wie das von mir aufgedeckte mir habe aus den Fingern saugen können, das geht jedenfalls weit über meine Fassungskraft hinaus. Ich glaube nicht, daß eine klarer denkende Zukunft die seltsame Einstellung unserer Gelehrten-Welt als ein Dokument überlegener Geisteskraft bewerten wird.

Was übrigens vom Ganzen gilt, gilt ebenso schon vom Einzelnen. Nicht einmal einzelne kleine Parallelreihen zwischen genetisch nicht verwandten Geschichten sind etwa in beliebiger Anzahl zusammenzuraffen.

Übrigens im Zusammenhang mit dem oben Gesagten noch eins: Die Funde in Boghazkoi enthalten auch Bruchstücke des *Gilgamesch*-Epos in verschiedenen Sprachen, ein Beweis für dessen Ansehen auch in der nicht-assyrisch-babylonischen vorderasiatischen Völker-Welt. Leute, die sich nicht die Mühe gegeben haben, meine Untersuchungen über

das *Gilgamesch*-Epos zu lesen, doch aber wenigstens selbstständig genug sind, um nicht Ungelesenes zu verdammen, weil das nun einmal die anderen tun, glauben nun wohl, in diesen Boghazkoi-Funden eine Unterstützung für meine Theorie sehen zu dürfen. Jetzt sei, meinen sie, erst die Möglichkeit geschaffen für eine Wanderung der *Gilgamesch*-Sage nach Griechenland. Denn sie könne ja jetzt über Kleinasien erfolgt sein. Diejenigen, welche in der Weise für mich einzutreten glauben, stehen aber in Wirklichkeit gegen mich auf. Denn wenn die *Gilgamesch*-Sage als solche über Kleinasien nach Griechenland gekommen wäre, dann wäre sie ja nicht als israelitisierte *Gilgamesch*-Sage mit einem ganzen spezifisch israelitischen Sagen-System nach Griechenland gekommen, was ich vertreten muß. Die griechischen *Gilgamesch*-Sagen in ihrer Gesamtheit sind aber nur als Entlehnungen aus Israel, niemals als Entlehnungen geradeswegs aus der babylonischen Sage verständlich.

So meine Methoden, die eines Reconstructors, nicht eines Constructors. Anders die Methoden aller derjenigen, die sich seit Jahrzehnten, gestützt auf ein die Universitäten umspannendes theologisch-philologisches Genossenschafts-System, darein verbissen haben, daß ich nun einmal ein ganz besonders wüster Phantast sei. Niemals hat einer von all diesen ungezählten Gelehrten auch nur den schwächlichsten Versuch gemacht, mir mit handfesten Gründen zu Leibe zu gehen. Es ist das ja eben gar nicht nötig. Die bloße Ablehnung, die bloße Verneinung genügte von Anfang an, genügt auch heute noch.

Ich habe neuerdings einer Reihe auswärtiger Kollegen Teile vom ersten Heft meines zweiten Bandes zugeschickt, die sich in ihr Fach oder Sonderfach hineinwagen, Ägyptologen, Arabisten, einem Sanskritisten und einem Theo-Philologen, Männern mit sehr geachteten Namen. Von einem Ägyptologen, einem Arabisten, dem Sanskritisten und dem Theo-Philologen bekam ich — um alle Antworten auf einen Generalnenner

zu bringen — die kühne Antwort, er sähe gar nichts, meine sämtlichen Parallelreihen wären nichts beweisende Allerwelts-parallelen, die allüberall aufzutreiben wären. Eine solche Antwort schluckt man nun noch, so völlig wahrheitswidrig und eines Gelehrten unwürdig sie auch ist. Aber man ist ja seit bald 30 Jahren nichts anderes gewohnt. Allein ich antwortete und bat um einen Beweis für die völlig aus der Luft geholte Antwort. Und nun war die Antwort: keine Antwort. Und das, darf ich bekennen, entspricht meinem Anstands-Empfinden nicht. Und die Wissenschaft vom Wahren und Wirklichen wird dadurch gewiß nicht gefördert.

Daneben blüht aber die weitere Methode hartnäckigsten Übersehens, wie sie eine gut disziplinierte theologische Wissenschaft seit mehr als 20 Jahren mit glänzendstem Erfolge im In- und Auslande mir gegenüber betätigt hat. Ich weiß von einer theologischen Fakultät, daß sie meinen neuen Band ablehne, aber keine weitere Notiz davon nehmen werde. Sie wird also die bisher von der Theologie mit größter Selbstbeherrschung angewandte Methode des Sich-tot-stellens weiter anwenden, d. h. dasjenige tun, was das sachlich Verwerflichste ist. Und, um ein zweites Beispiel zu nennen: Der Herausgeber einer einflußreichen theologischen Zeitschrift hat die zwei ersten Lieferungen meines neuen Bandes dem Verlage zurückgeschickt als — ungeeignet für eine Besprechung, eines Buches, welches sich von Anfang bis zu Ende mit dem alten und dem neuen Testamente beschäftigt! Ich habe den Herausgeber gebeten, mir mitzuteilen, wozu seine Zeitschrift dasei, wenn nicht dazu, ein Buch wie das meine, falls sie es könne, in Grund und Boden zu stampfen, oder aber, falls sie das nicht könne, festzustellen, daß die Theologie alten und neuen Testamentes ein überragendes Interesse an dem Buche habe. Ich habe ihm auch geschrieben, über „Moses“ und „David“, „Jesus“ und „Paulus“ stehe die Wahrheit! Und hierauf habe ich natürlich auch keine Antwort erhalten.

Träume ich vielleicht nur? Oder lebe ich etwa nicht unter Menschen, Brüdern, Genossen der Arbeit, Dienern mit mir an dem heiligen Tempel der Wahrheit?

Wann steht endlich, endlich der Mann auf, der voll grimmigen Propheten-Zorns mit der Keule dreinschlägt und alle diese Jämmerlichkeiten und Erbärmlichkeiten zum Tempel hinausjagt?

III.

Meine Ergebnisse und der „Völkergedanke“.

Eine noch immer weithin herrschende Ansicht geht dahin, daß eine Autogenese gleicher oder ähnlicher Sagen und Märchen grundsätzlich überall denkbar sei, und daß deshalb ein Parallellauf zweier Geschichten nichts für deren Verwandtschaft beweise. Daß im kleinen Autogenesen einander ähnlicher Märchen-Motive oder Märchen-Formeln oder sogar ganzer Märchen und Sagen möglich sind, versteht sich nun von selbst. Die Erde trägt ungezählte Millionen von Menschen, und ungezählte Millionen haben seit vielen Jahrtausenden darauf gewohnt, und fabuliert hat man gewiß seit undenklichen Zeiten. Natürlich ist daher hier und da einmal oder öfters an einer Stelle der Erde ein Geschichtchen neu entstanden, das auch bereits anderswo in ähnlicher Form erzählt wurde. Aber schon eine rein theoretische Erwägung, die auf der Wahrscheinlichkeits-Rechnung beruht, ergibt die Enge der Grenzen, innerhalb welcher eine solche selbständige Parallelentstehung ähnlicher Sagen oder Märchen nicht weiter überraschen könnte. Einander ähnliche Sagen oder Märchen, in denen der Verlauf der Handlung durch eine mehr oder weniger zwingende Logik, d. h. eine notwendige Verknüpfung von Ursache und Folge, bestimmt ist, wären natürlich überall und jederzeit denkbar. Aber wo gibt es derartige Volks-Erzählungen und Erzählungen überhaupt? Und wie sind solche vorstellbar? Zu einem Anfang wären wohl stets zahlreiche Fortsetzungen, zu jeder von diesen wieder zahlreiche Fortsetzungen möglich. Und somit wird es, mit je längeren einander ähnlichen Gebilden man es zu tun hat, sich umso schneller,

d. h. sehr bald, herausstellen, daß diese nicht mehrfach haben entstehen können und daß sie daher miteinander verwandt sind, Zufälle, d. h. aber seltene Zufälle, natürlich immer ausgenommen. Das gilt für Sagen und Märchen mit einheitlicher, durch Grund und Folge bestimmter Handlung, gilt natürlich erst recht für Erzählungen mit voneinander unabhängigen Einzel-Episoden, zumal mit gleicher oder doch wesentlich gleicher Folge der ähnlichen Geschichten, also von den allermeisten oder allen oben von mir behandelten Sagen.

Was eine rein theoretische Erwägung ergibt, bestätigt die Erfahrung. Zwischen mancherlei einzelnen größeren Erzählungs-Ganzen, z. B. des alten Testaments, oder denen des neuen, zwischen denen des alten und neuen Testaments, zwischen alttestamentlichen und griechischen Geschichten usw. hat man längst schon hie und da allerlei Ähnlichkeiten gefunden und in diesen je nach Laune und Willkür, je nach Geistesrichtung, je nach dem, was man beweisen wollte, zufällige Übereinstimmungen oder Verwandtschafts-Parallelen gesehen. Jetzt habe ich aber festgestellt, daß alle diese Anklänge, oder doch wenigstens so gut wie alle, nicht zufällig sind, deshalb nicht, weil die Parallelitäten innerhalb ihrer zugehörigen Geschichten-Komplexe keine Einzelparallelen sind, weil jeweilig ihre ganzen Geschichten einander parallel laufen. Und so zeigt es sich, daß ungezählte ähnliche kleinste Einzelgeschichten, wie z. B. solche von lediglich der Befreiung einer Frau oder dgl., vom Kampfe gegen irgend ein angreifendes Tier, von einer gefährlichen Meerfahrt mit nachfolgender Rettung usw. usw., als Verwandte zusammengehören. Das gilt aber nicht nur für einander sehr ähnliche Geschichten der Art, sondern auch für Variationen von ihnen, die sich bis zur Unkenntlichkeit von einander differenziert haben, weil sie sich nämlich in parallelen Sagen-Systemen im Verhältnis zu den ganzen Erzählungen an gleicher oder wesentlich gleicher Stelle finden. Was aber für unsere Frage wichtiger ist: Es finden sich deshalb in allen den von mir behandelten, z. T. langen Sagen kaum ähnliche Einzelgeschichten,

Einzelformeln, ja — abgesehen von den ganz alltäglichen Motiven — auch nur Einzelmotive, die nicht als miteinander verwandt und genetisch zusammengehörig angesehen werden müssen. Als Einzelbeispiel für eine solche genetische Verwandtschaft mag besonders hervorgehoben werden, daß, wo immer man von Himmelfahrt, Verschwinden des Helden am Schluß seines Lebens hört, sich dies wenigstens in einer langen Reihe von Fällen als dem Ursprunge nach dasselbe erweist, nämlich als die Entrückung des Xisuthros zu den Göttern, und deshalb als miteinander verwandt: Moses' Hineingehen zu Gott in die Wolke auf dem Sinai, Elias' Himmelfahrt, Jesu Himmelfahrt (u. S. 721 ff.), des Herakles, des Romulus Himmelfahrt (o. S. 428 f. und S. 452), Kei-Chosros Verschwinden (o. S. 540) und — des nordamerikanischen Indianers *Mänäbusch* Verschwinden (u. S. 695). Und als Beispiel dafür, in wie außerordentlich mannigfaltigen und verschiedenen Formen und Gestalten sich ein und dasselbe Motiv oder Wesen der Ursage in verschiedenen Sagen und Märchen zeigen kann und dabei doch deren Verwandtschaft miteinander und einheitlicher Ursprung feststeht, erinnere ich nur an zweierlei: 1. an die verschiedenen Erscheinungs-Formen des Himmels-Stiers (o. S. 568, S. 521 und S. 560), und 2. an die des „Lebenskrautes" (Ergänzungs-Heft, S. 138ff.; o. S. 192 f.; S. 199f.; S. 202; S. 421 f.; S. 599 f.; S. 609 f.; S. 657ff.; S. 661ff.; u. S. 696).

Die Tatsache, daß bei ähnlichen Erzählungen, ja auch bloßen Erzählungs-Stücken die Autogenese jedenfalls eine ganz bescheidene Rolle spielt, wird durch nichts besser illustriert, als durch das Verhältnis zwischen altweltlichen und neuweltlichen Sagen- und Märchen-Stoffen. Den Völkern von Asien, Europa und Afrika sind zahlreiche Sagen und Märchen gemeinsam, von denen wir jedenfalls in sehr vielen Fällen annehmen müssen, daß die Gemeinsamkeit auf Entlehnung des einen Volkes von dem anderen beruht. Und hier steht ja einer Entlehnung kein geographisches Hindernis im Wege. Aber für eine Entlehnung z. B. von Asien nach Amerika oder umgekehrt bedeutete in alter Zeit natürlich der stille

Ozean ein nur unter besonders günstigen Umständen überwindbares Hindernis. Beruhte nun die weite Verbreitung ähnlicher Sagen und Märchen z. B. in Asien und Europa einer- oder Amerika andererseits wenigstens in vielen Fällen nicht auf Verwandtschaft und Entlehnung, sondern auf Selbsterzeugung, so müßten jedenfalls in weitem Maße Ähnlichkeits-Beziehungen auch zwischen altweltlichen und amerikanischen Erzählungen bestehen. Das ist aber nicht der Fall, so wenig, daß man erst vor gar nicht langer Zeit die eine oder andere Beziehung dieser Art festgestellt hat[1]).

Und so ist es, wo sich in der alten und neuen Welt zwischen deren Sagen und Märchen bedeutsame Ähnlichkeiten zeigen, keineswegs von vornherein ausgemacht, daß da nicht etwa Zusammenhänge vorliegen. Hier ein Beispiel, das es uns fast unmöglich macht, einen Zusammenhang zwischen amerikanischen und gerade babylonischen Überlieferungen zu leugnen. Bei den *Menomini* am Michigan-See wird von einer Flut erzählt, aus der sich *Mänäbusch* rettet[2]). Eine Erzählung, die allein von keinem Belang für uns wäre. Danach schafft *Mänäbusch* einen hohen Felsen. An diesem wird er zum letzten Male von seinem Volke gesehen. Dann verabschiedet er sich von seinem Volke, besteigt ein Kanu und verschwindet gegen Sonnenaufgang in dem großen Wasser[3]). Das ist immerhin schon eine beachtenswerte Fortsetzung. Denn der babylonische Sintflut-Held verschwindet schließlich vom Sintflut-Berge weg und wird entrückt. Danach machen sich sieben Indianer in Kanus auf und erreichen nach langer Fahrt den *Mänäbusch*[4]). Und das klingt schon merkwürdig gerade an das *Gilgamesch*-Epos an. Denn der entrückte Xisuthros, der Sintflut-Held, wird ja von *Gilgamesch* besucht, der in einem Schiffe zu ihm gefahren ist. Dann aber bitten den Mänäbusch sechs von den sieben Besuchern um

1) S. EHRENREICH, *Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker* usw., S. 77 ff.

2) *Indianermärchen aus Nordamerika* von KRICKEBERG, Nr. 11 g.

3) Eb., Nr. 11 o. 4) Eb., Nr. 11 p.

eine Jagdmedizin zur Erlangung von Nahrungsmitteln, und er gewährt sie ihnen; und hierauf bittet der siebente den [unsterblichen] *Mänäbusch* um Verleihung des ewigen Lebens[1]). Xisuthros gibt aber dem *Gilgamesch* sieben[2]) (bezw. sechs) Wunderbrote. Und um den unsterblichen Xisuthros nach Tod und Leben zu fragen und in der Hoffnung auf Unsterblichkeit sucht *Gilgamesch* den Xisuthros auf! Und nun erfüllt *Mänabusch* die Bitte des Besuchers in arglistiger Art, indem er ihn zu Stein werden läßt und ihm so ewige Dauer verleiht[1]). Und dazu bietet nun wieder gerade das *Gilgamesch*-Epos eine geradezu überraschende Parallele: Xisuthros erfüllt scheinbar, aber mit boshafter Hinterhältigkeit, *Gilgameschs* Verlangen: Er läßt *Gilgamesch* sich ein Lebenskraut aus dem Wasser holen, aber eine Schlange nimmt es ihm wieder weg. Das alles erlaubt doch die Wahrscheinlichkeitsrechnung schwerlich als eine zufällige Übereinstimmung zu bewerten. Dürfen wir aber nicht an eine solche glauben, dann müssen wir hier mitten in Nordamerika nicht etwa nur die babylonische Sintflut-Geschichte, sondern diese letztlich in der literarischen Verbindung mit der babylonischen *Gilgamesch*-Sage erkennen, d. h. letztlich in indianischen Sagen ein Stück des babylonischen *Gilgamesch*-Epos wiederfinden, genau so wie vielleicht in dem Märchen vom „Sonnen-Kind“, das auf einer der Fidschi-Inseln erzählt wird[3]). Vgl. Ergänzungs-Heft, S. 121 f. und S. 142. Daß aber mitten in Nordamerika Babylonisches nicht unerhört wäre, mag beispielshalber auch noch aus anderem erschlossen werden. Nr. 16 bei KRICKEBERG, *Indianermärchen aus Nordamerika* erzählt von der Welt-Schöpfung nach einer Überlieferung bei den *Skidi-Pawnee*

---

1) Eb., Nr. 11 p.

2) Zu den sieben Besuchern, die hier durch die sieben Brote aus dem einen *Gilgamesch* geworden sind, vgl. die davon ganz unabhängige ähnliche Entwicklung in der Jesus- und der Paulus-Sage (Ergänzungs-Heft, S. 19 und S. 2); und zu anderen unabhängig voneinander geschehenen einander ähnlichen Fortbildungen s. o. S. 9 f., S. 35, S. 452 und S. 454, S. 588 f. und S. 703 Anm. 1; S. 52 und S. 458 f.; S. 521 und S. 560.

3) *Südseemärchen* von HAMBRUCH, Nr. 30.

am Missouri. Und in dieser Erzählung wird der — weibliche — Abendstern die Mutter aller Dinge genannt, durch die alle Wesen geschaffen wurden, der Morgenstern aber ein, natürlich männlicher, Krieger. Die Babylonier haben nun zwar die Identität von Morgenstern und Abendstern erkannt, und bei ihnen ist die Venus im gewöhnlichen Leben weiblich, ist dabei eine Göttin des Kampfes und der Liebe. Aber sie gilt in der Astrologie auch als männlich. Und eine männliche Gottheit ist sie dann als Morgenstern, eine weibliche als Abendstern[1]). Das sieht doch sehr danach aus, als ob sich hier noch ein Rest einer einstigen Vorstellung erhalten hätte, wonach die Venus als Morgenstern von der Venus als Abendstern verschieden war, und als ersterer männlich und eine Gottheit des Kampfes, als Abendstern weiblich und eine Göttin der Liebe war, und als ob die Vorstellung der *Skidi-Pawnee* diese alte babylonische Vorstellung widerspiegelte. Nach KRICKEBERG, a. a. O., S. 381 besaß übrigens dieser nordamerikanische Stamm, der aus der Nachbarschaft der alten mexikanischen Kulturvölker hergekommen ist, eine bis zu den letzten Konsequenzen entwickelte Sternreligion, der sich auch alle irdischen Dinge anpaßten, also etwas gerade auch der babylonischen Astrologie Vergleichbares. Die in Rede stehende auffallende Tatsache steht also nicht vereinzelt da, sondern gehört zu einem ganzen System, das als solches an ein babylonisches erinnert. Im übrigen ist z. B. schon die Übereinstimmung zwischen den *Skidi-Pawnee* und den Babyloniern für sich merkwürdig genug, daß bei beiden der Abendstern weiblich ist.

Mit den vorstehenden Ausführungen ist der Stab über den, für die Sagen- und Märchen-Geschichte so verderblichen und so außerordentlich hinderlichen, „Völkergedanken“ gebrochen, und die Bahn wird frei für den anderen Gedanken: Wo immer auf der Erde wir, jedenfalls im weiten Gebiete der Kultur- und Geschichts-verbundenen Völker der alten

1) VIROLLEAUD, *Astrologie*, Ishtar, Nr. VIII, Z. 8 f.

Welt, auf gleiche oder ähnliche Märchen- und Sagen-Motive und- Formeln treffen, hat nicht das der erste Schluß zu sein: „Ein Zufall“, sondern dies: „Möglicherweise ein genetischer Zusammenhang“. Ich selbst habe wohl besonderen Grund, das zu befürworten. Denn meine ganze Arbeit an den Sagen und Märchen ist stets zunächst einmal von einer von mir bemerkten auffallenden Übereinstimmung ausgegangen, und die führte mich dann in zahlreichen Fällen zur Feststellung einer Verwandtschaft der ganzen Geschichten. Und der Ausgangspunkt meiner gesamten *Gilgamesch*-Forschungen ist gewesen, daß mir eine gewisse Ähnlichkeit lediglich zwischen der *Siduri*-Episode im *Gilgamesch*-Epos und der Calypso-Episode in der Odyssee auffiel. Und die führte dann, weil sie nicht zufällig war, zunächst zur Entdeckung einer Abhängigkeit der ganzen Odysseus-Sage vom *Gilgamesch*-Epos. Und so erschloß und enthüllte dieselbe vermeintliche „Verbergerin“[1]), die hehre Freundin des hehren Odysseus, die WILAMOWITZ dem Ur-Homer nicht gönnt[2]), eine gewaltige Quelle neuer, auch dem klassischen Philologen höchst unbehaglicher Erkenntnis. Es gibt vielleicht doch noch eine ausgleichende Gerechtigkeit.

---

1) S. aber o. S. 178.

2) *Homerische Untersuchungen*, S. 115 ff. S. dazu u. S. 706.

IV.

Meine Ergebnisse und die Literar-Geschichte und Literar-Kritik.

Von einschneidender Bedeutung sind meine Ergebnisse und werden es sein für Literar-Kritik und Literar-Geschichte, und das alte und das neue Testament, die indische, die griechische und die germanische Literatur werden miteinander von ihnen betroffen und künftig betroffen werden. Schon die bloße Tatsache, daß deren Stoffe in großem und und größtem Umfange als Entlehnungen nachgewiesen werden konnten, genügt ja, um die allgemeine Bedeutung meiner Ergebnisse für die Literar-Geschichte erkennen zu lassen. Und ebenso von allgemeiner Wichtigkeit ist es natürlich, daß es nunmehr in weitestem Umfange möglich ist, ältere und älteste Vor-Formen dieser Stoffe heranzuziehen und festzustellen. Aber nebenher geht eine spezielle Bedeutung für die einzelnen Literaturen.

So für die des alten Testaments. Erwähnen wir da zunächst, daß das bereits um 1220 v. Chr. niedergeschriebene ägyptische Brüder-Märchen beweist, daß die Jakob-Joseph-Sage schon vorher in Israel vorhanden war (o. S. 89). Erwähnen wir dazu, daß vermutlich eben dieses Märchen zeigt, daß die biblische Erzählung von der Erschaffung der Eva auch schon vor 1220 in Israel erzählt wurde (o. S. 88 f.), und fügen wir hieran, daß die Buddha-Sage vermutlich etwas von der biblischen Paradieses-Geschichte enthält, was als eine wertvolle Variante der alttestamentlichen gelten kann (o. S. 630 f.). Umsomehr, als die Buddha-Sage, in Uebereinstimmung mit der Jesus-Sage, von einem Siege

Buddhas über den Versucher erzählt, im Gegensatze zu der biblischen Erzählung, nach der der Mensch der Versuchung unterliegt. Weitere Schürfungen werden uns hoffentlich zu noch tieferem Eindringen in das Verhältnis zwischen Buddha- und Jesus-Sage einerseits und Paradies-Sage andererseits führen. Wie verhält sich z. B. die Schlange als Versucher in der Paradies-Geschichte zum Bösen bezw. Teufel als Versucher in der Buddha- und in der Jesus-Sage, in einer Episode, die zum mythischen Kampfe gegen gerade die Schlange gehört? Eine solche Frage bedarf namentlich deshalb einer Antwort, weil ja der Böse bezw. Teufel im letzten Grunde zu hindern sucht, daß der „Kampf gegen die Schlange“ unternommen wird!

Ferner: Die Geschichten von der Flucht der Hagar mit ihrem ungeborenen Sohne Ismael und der Austreibung der Hagar zusammen mit ihrem Sohne Ismael sind beide in der Um-Herakles-Sage vertreten (o. S. 391). Nun gehören sie nach der alttestamentlichen Kritik als Parallelgeschichten zwei voneinander verschiedenen Quellen-Schriften unseres alten Testamentes an. Andererseits entstammt aber die Um-Herakles-Sage vor- oder nebenbiblischen Ueberlieferungen. Folglich müßten die zwei auf zwei Quellen zurückgeführten Geschichten bereits in solchen vor- oder nebenbiblischen Ueberlieferungen verwertet sein, könnten also keinen Beleg für eine spätere, literarische Komposition unserer Abraham-Geschichten bilden. Vgl. u. S. 701 f.

Oder: In der Moses-Geschichte wird von der roten, zu Reinigungs- und Entsühnungs-Zwecken zu schlachtenden Kuh gesprochen. Dies geschieht vor dem Tode Aarons[1]), = dem Tode *Enkidu*s im babylonischen *Gilgamesch*-Epos. Dem Tode *Enkidu*s geht aber im Epos voraus die Tötung des Himmels-Stiers. Also wird die rote Kuh in gewisser Weise den Stier vertreten[2]). Nun steht diese Kuh aber in einer „späten“ Quelle und ebenso die Stelle mit dem Tode Aarons. Folglich beweist die späte Quelle nichts dafür, daß

1) 4 Moses 19 f. 2) Band I, S. 128 f.

ihr etwa ein letztlich anderer Sagen-Komplex zugrunde liegt als den älteren Quellen der Moses-Sage. Dabei muß aber ausdrücklich hinzugefügt werden, daß in allerlei abgeleiteten Moses-Sagen, so in der von Odyssee I (o. S. 197 ff.), von Sigurd (o. S. 495 ff.), von Frotho I und Rolf in der Vor-Hamlet-Sage (o. S. 569 f.; S. 576 ff.), weder ein Gegenstück zur „roten Kuh“ und zum Himmels-Stier, noch eines zum Tode Aarons sicher nachgewiesen werden kann, und daß somit der Befund in 4 Moses erweisen könnte, daß es schon irgendeine alte Moses-Sage gab, welche die „rote Kuh“ und den Tod Aarons nicht kannte. Freilich — gestorben muß Aaron doch wohl sein, ehe Eleasar, der Hohepriester der Josua-Sage, Hoherpriester wurde; und deshalb muß sein Tod erzählt worden sein, ehe Eleasar, sei es noch innerhalb einer Moses-Sage (wie in unserem alten Testament) sei es etwa erst in einer Josua-Sage Hoherpriester wurde. Und möglicherweise hat die Herakles-Moses-Sage ein Gegenstück wenigstens zum Himmels-Stier, möglicherweise auch eine Theseus-Moses-Sage (o. S. 416 und S. 418; S. 443).

Und, um noch zwei Beispiele aus den Samuelis-Büchern zu bringen: Nach unserem biblischen Text kommt David zweimal an den Hof Sauls, um dort zu bleiben[1]). Mit scheinbar vollster Berechtigung soll das zwei verschiedene Quellen unseres Textes verraten. Aber beide Aufnahmen Davids bei Saul erscheinen in der griechischen Sage wieder (o. S. 342 f.), und diese griechische Sage ist vor- oder nebenbiblisch. Also gehört die doppelte Aufnahme Davids bei Saul bereits einer vorbiblischen, vorliterarischen Gestalt der Saul-David-Sage an und ist von keinem Belang für unsere literarische Quellen-Scheidung. Vgl. dazu o. S. 700.

Und ein zweites Beispiel aus den Samuelis-Büchern, welches dartut, wie wichtig sogar auch noch germanische Literatur-Erzeugnisse für die Literar-Kritik am alten Testamente sind

1) 1 Sam. 16 ff.

oder sein könnten: In Band I, S. 474 ff., S. 479 ff. und S. 492 ff. habe ich festgestellt, daß die Schlacht bei Gibeon, mit den Zweikämpfen, und die Wiedererlangung der Gattin Michal eine *Chumbaba*-Episode, und die Urias-Geschichte eine *Ischtar-Gilgamesch*-Episode innerhalb einer David-*Gilgamesch*-Sage ist. Im *Gilgamesch*-Epos folgt nun die zweite Episode unmittelbar auf die andere; aber in 2 Sam. wird vielerlei zwischen der Wiedererlangung der Michal und der Urias-Geschichte erzählt: Kämpfe Davids, Ermordung Abners, Ermordung Esbaals, Eroberung von Jerusalem, Kämpfe gegen die Philister, Überführung der Bundes-Lade nach der David-Stadt, Kriege mit Nachbar-Völkern u. a. Folglich steht dies alles an falscher oder doch relativ sekundärer Stelle oder gehört überhaupt nicht in eine David-*Gilgamesch*-Sage hinein. In der Um-Hamlet-Sage folgt nun aber auf die den Gibeon-Zweikämpfen entsprechenden Zweikämpfe und einen ganz summarischen Bericht über Kämpfe Horwendills im Dienste Roriks sowie die Verheiratung der Tochter Roriks mit Horwendill unmittelbar die Horwendill-Fengo-Geruth-Hamlet-Geschichte, entstanden aus der Urias-Geschichte (o. S. 534 ff.), und von allem dem zwischen den Zweikämpfen bei Gibeon sowie Abners Ermordung (u. S. 703) und der Urias-Geschichte Erzählten würde also die Um-Hamlet-Sage höchstens die Kämpfe Davids gegen die Nachbar-Völker berücksichtigen. Indes könnten mit den Kämpfen Horwendills ebensogut etwa die 2 Sam. 3,6 berichteten Kämpfe, müßten aber auch diese nicht notwendigerweise gemeint sein. Die Vor-Hamlet-Sage, der eine lange Reihe von sekundären oder jedenfalls an unursprünglicher Stelle stehenden Stücken der David-Sage fehlt, stellt somit dieser gegenüber anscheinend eine ältere Form der Sage dar. Von Davids Kriegen mit den Nachbar-Völkern haben wir nun im Ergänzungs-Heft, S. 152 festgestellt, daß sie aus Salmanassars III. Syrer-Kriegen entstanden sind, und daß dies also auch von dem Kriege mit den Ammonitern gilt, während dessen sich die Urias-Geschichte abspielt. Diese Kriege sind somit spätere Eindringlinge in die David-Sage, im besonderen, was uns hier interessiert, der Ammoniter-Krieg mit der Belagerung der Ammoniter-Hauptstadt,

der Rahmen für die Urias-Geschichte[1]). Von dieser Belagerung findet sich nun aber in der Um-Hamlet-Sage ebenfalls nichts. Möglich also, daß diese uns die David-Sage auch noch ohne den sekundären Einschub aus der Geschichte Salmanassars zeigt[2]).

Erwägungen wie diese werden einmal den sensiblen, Haare spaltenden Empfindungs-Analytikern des alten Testaments ein Halt gebieten, die mit feinster Chemie der Widersprüche und des Stils usw. der Zerlegung in Quellen ihre Begeisterung verschrieben haben. Man kann herausklügeln, daß die arme Sichem-Episode als eine späte Zutat eigentlich nicht in 1 Moses hineingehört[3]). Allein was verschlägt das gegenüber der robusten Tatsache, daß die Sichem-Episode jedenfalls irgendwie im *Gilgamesch*-Epos verankert ist, daß aber

---

1) Ich benutze hier eine Gelegenheit zu einem Nachtrag. Oben S. 588 f. glaubten wir in dem dritten der Zweikämpfe zu König Roriks Zeit, dem zwischen Horwendill und König Koller, und Kollers Tötung durch Horwendill die Ermordung Abners, des Feldherrn Sauls und seines Sohnes Esbaal, wiedererkennen zu dürfen. Es war uns dabei nicht so ganz klar, daß diese Identifikation erklärt, warum die zwei ersten Zweikämpfe unter anderem dänischen Oberbefehl (nämlich dem des Königs) stattfinden als der Zweikampf zwischen Horwendill und Koller. Der Grund dafür liegt aber klar zutage: Die ersten zwei Zweikämpfe, in einem Kriege König Roriks, entsprechen Zweikämpfen in einem Kriege des Königs David (freilich geführt durch seinen Feldherrn Joab); der dritte Zweikampf aber, zwischen Roriks Vasall Horwendill und Koller, entspricht der Ermordung Abners durch Davids Feldherrn Joab. Wenn übrigens derselbe Horwendill, der hier den Feldherrn Joab vertritt, nachher dem Urias entspricht (o. S. 534 ff.), so beruht das gewiß darauf, daß dieser ebenfalls ein Krieger Davids und offenbar auch ein Truppenführer ist. Schließlich erwähne ich hier auch noch mit ausdrücklichen, klaren Worten eine von der Entwicklung in der Um-Hamlet-Sage unabhängige Entwicklung in der Mohammed-Sage: Ebenso wie in jener, und wohl damit zugleich in der römischen Königs-Sage, ist auch in der Mohammed-Sage — und gegen S. 35 ganz unabhängig von der römischen Sage? — die Ermordung Abners durch Joab zu einem dritten Zweikampf geworden (o. S. 9 f.).

2) Zu einer zukünftigen Literar-Kritik an den Samuelis-Büchern vgl. vorläufig schon JENSEN in *Zeitschrift für Assyriologie* XXI, S. 366 ff.

3) GUNKEL in seiner *Genesis*[3], S. LXXXVIII f. und 372, der es sich erlauben darf, in s. *Urgeschichte und die Patriarchen* mit törichter Überheblichkeit an meinen Arbeiten stur vorbeisehen, ja in s. *Genesis* [3], S. VI das gar als etwas Selbstverständliches zu verkünden.

ohne jede Frage eine vor- und nebenbiblische Form von ihr in einer ganzen Reihe von abgeleiteten Jakob-Sagen, so auch in nicht weniger als sogar noch drei bezw. fünf germanischen Sagen, der Hilde-Gudrun-, der Vor- und der Nach-Sigurd-, der Um-Hamlet- und der Hagbarth-Sygne-Sage einmal oder mehrfach vertreten ist? S. o. S. 467 ff.; S. 481; S. 490 ff.; S. 518 ff.; S. 563 f. und S. 572 ff. Usw. usw. Aber wann wird die alttestamentliche Kritik sich dazu ermannen, sich des neuen von uns aufgedeckten so wichtigen Werkzeugs für ihre Arbeit zu bedienen?

Nebenbei: Das o. S. 700 ff. Gesagte begründet es, weshalb wir bei unseren Parallelisierungen gelegentlich ohne Scheu vor den Resultaten der heiligen und unheiligen Textkritik die Grenzpfähle und Grenzlinien der vermeintlichen und wirklichen alttestamentlichen Quellen ganz unbeachtet gelassen und mit den Geschichten wie mit einheitlichen gearbeitet haben. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Quellen beweist eben nichts für eine Zugehörigkeit zu verschiedenen Geschichten, und Dubletten beweisen an sich nichts für literarische Dubletten.

Uebrigens werden die von mir aufgedeckten Abkömmlinge von vor- und nebenbiblischen Parallelgeschichten zu den biblischen Ueberlieferungen ohne jede Frage auch in reichlichem Maße Bestätigungen der biblischen Literar-Kritik zu liefern imstande sein. Um auch dafür ein Beispiel zu nennen: Die Kedorlaomer-Episode wird für eine verhältnismäßig junge Zutat zu der Abraham-Geschichte gehalten. Damit steht in Uebereinstimmung, daß sie in den, aus vorbiblischen Ueberlieferungen stammenden, israelitisch-griechischen Sagen völlig fehlt.

Zu einer durch unsere Untersuchungen festgestellten israelitischen Überlieferung ohne die Richterbuch-Sagen u. S. 710 ff.

Wenden wir uns den indischen von uns erörterten Texten zu, so ist es doch für deren literar-geschichtliche Durchdringung wichtig genug, daß z. B. die *Ramajana*-Sage vor allem zwei Komponenten erkennen läßt, eine Verwandte unserer Jakob-Sage und eine der arabischen *Sul-Schumul*-Sage (o. S. 90 ff.; S. 101 ff.); oder daß ein im *Ramajana* fehlendes

Stück von dieser gerade im *Mahabharata* erscheint (o. S. 105 ff.); oder daß sich bestimmte Beziehungen zwischen *Nala-Damajanti*-Sage auf der einen und *Ramajana*- und *Mahabharata*-Sage auf der anderen Seite ergeben haben (o. S. 169 ff.); oder daß *Ramajana* und *Mahabharata* beide in der Vor-Geschichte ihres oder ihrer Helden — vor allem = Jakob bzw. Söhnen Jakobs — den Anfang einer Elias-Sage haben, den Anfang, der dann durch die Buddha-Sage fortgesetzt wird (o. S. 108 ff.; S. 156 f.; S. 650)!

Von hervorragender Bedeutung sind unsere Feststellungen ferner für die griechische Literatur, vor allem für die Geschichte der homerischen Epen. Zunächst nur ein harmloses Beispiel: In einer Götter-Besprechung wird nach der Thrinacia-Episode der Untergang des Odysseus beschlossen (o. S. 177 f.). Das erzählt Odysseus den Phäaken. Woher weiß er das? Ihm hat es seine Freundin, die Calypso, erzählt, die es wieder von Hermes gehört hat[1]). Nun hat man aus der Kenntnis des Odysseus davon und seiner Mitteilung darüber wohl Schlüsse für die Homer-Kritik gezogen[2]). Aber ohne Grund. Denn nach o. S. 177 f. (*Gilgamesch*-Epos), S. 235 (Südsee-Odyssee) und S. 566 f. (dänische Hading-Sage) gehört die Kenntnis von der Götter-Beratung nicht nur schon einer vor- oder neben-odysseeischen Sage an, sondern bereits dem *Gilgamesch*-Epos, und Homer hat diese Kenntnis als ein Stück seiner Odysseus-Sage übernommen, mit dem er genau so wie mit jedem anderen Stück verfahren konnte, ohne daß aus ihm besondere Schlüsse zu ziehen erlaubt wäre. Die Mitteilung des Odysseus über den Götter-Rat nach Thrinacia hat also keine Bedeutung für die Homer-Kritik. Dabei hebe ich hervor, daß der Anstoß an dem Bericht der Lampetie über den Rinder-Frevel an den allsehenden Helios[3]) sich in ganz analoger Weise erledigt. Denn dieser Bericht geht ja auch auf das Original, das *Gilgamesch*-Epos, zurück (o. S. 177).

1) Odyssee XII, 389 f.

2) von Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, S. 126.

3) S. dazu a. e. a. O.

Ein weiteres verhältnismäßig belangloses Beispiel: WILAMOWITZ erklärt ohne zwingenden Grund die Calypso-Episode in der Odyssee für einen Einschub[1]). Nun ist aber diese Episode fraglos eine *Siduri*-Episode des babylonischen Epos und befindet sich an der Stelle, an der eine solche in der Odyssee ihren Platz hätte, und zwar auch bereits in der „Südsee-Odyssee“ (o. S. 247 f.). Folglich ist WILAMOWITZ’ Literar-Kritik verfehlt.

Aber sprechen wir von Wichtigerem und machen wir deshalb nur noch auf die einzigartige Bedeutung aufmerksam, die unsere glatte Trennung der Odyssee in zwei *Gilgamesch*-Sagen für die Homer-Kritik bekommen muß; und erwähnen wir dazu die wichtige Tatsache, daß bereits die „Südsee-Odyssee“ diese zwei Sagen beieinander zeigt, jedoch in der älteren, umgekehrten Folge (o. S. 176 ff., S. 197 ff., S. 259 ff.). Und fügen wir hinzu, daß diese „Südsee-Odyssee“ — noch — keine Spur von einer Telemachie zeigt, auch — noch — keine Spur von einer mit einer Odyssee verknüpften Ilias als deren Voraussetzung (o. S. 261 f.).

Wie weit meine Analysen germanischer Sagen die Literar-Kritik im einzelnen beeinflussen und fördern werden, vermag ich noch nicht zu beurteilen. Aber daß das im großen der Fall sein wird, geht aus den Ausführungen o. auf S. 465 ff. ganz unstreitig hervor. Ich erinnere hier nur an die Abhängigkeit der Burgunden-Fahrt in der Sigurd-Siegfried-Sage ebenso wie der Hagbarth-Sygne-Sage von der Siggeir-Episode innerhalb der Vor-Sigurd-Siegfried-Sage (o. S. 518 ff. und S. 490 ff.).

Mit den Geschichten des neuen Testamentes fange ich gar nicht erst an. Denn da gäbe es kein Ende. Und wie könnte ich hier in Kürze umreißen, was die *Gilgamesch*-Sage für eine Literar-Geschichte der drei ersten Evangelien und desjenigen nach Johannes, was sie für eine solche der Apostel-Geschichte bedeutet? Es genügt ja aber, um dies zu zeigen, ein bloßer Hinweis darauf, wie sich die Jesus-*Gilgamesch*-Sage nach

1) A. e. a. O., S. 115 ff.

Johannes zu der nach den drei ersten Evangelien[1]), wie sich Paulus' Rom-Reise zu seiner *Gilgamesch*-Sage stellt[2]), wie sich die Reden und Worte Jesu nach den drei ersten Evangelien und nach Johannes zum *Gilgamesch*-Epos verhalten, indem sie nämlich bis auf kleine Einzelheiten nicht darin vertreten sind. Es würde, um das zu zeigen, allein schon genügen ein Hinweis auf die nicht zu überbietende Bedeutung der vorchristlichen Sagen von Polykrates-Jesus-*Gilgamesch* und Buddha-Jesus-*Gilgamesch* für die Jesus-Sagen des neuen Testaments[3]). Ich erspare mir deshalb weitere Ausführungen. Statt solcher weise ich aber eindringlichst auf S. 32 ff. des Ergänzungs-Heftes hin: Die dort auf S. 31 f. abgedruckte Paralleltabelle beweist, ob auch die Theologen mit noch so großer Unentwegtheit daran vorbeisehen, beweist, daß zunächst einmal der Römer-Brief auf einem Evangelium von der Art der drei ersten Evangelien, auf einer Jesus-*Gilgamesch*-Sage basiert, daß es also bereits vor dem Römer-Brief ein Evangelium gab, daß der Römer-Brief nicht älter als die Evangelien ist. Das ist eine Tatsache von fundamentalster Bedeutung auch für die neutestamentliche Literar-Geschichte. Wann wird diese dazu gezwungen werden, sie zu beachten?

Und wie lange wird es dauern, bis Theologie und Philologie erkennen werden, daß die Literar-Kritik an den alttestamentlichen oder den neutestamentlichen Erzählungs-Büchern oder an der Odyssee usw. nicht mehr für sich betrieben werden darf, sondern nur noch in Verbindung mit der Kritik an den Literatur-Erzeugnissen mit (nach meinen Ergebnissen) verwandtem Inhalt aus allen Weltgegenden?

Unsere Ergebnisse werden also in Zukunft ein einzigartiges, äußerst wichtiges Korrektiv und Hilfsmittel der literarischen Analyse, der Literar-Geschichte werden und ein gestrenger Mahner zur Behutsamkeit sein, im Dienste jedoch der Wahrheit, aber nicht im Dienste mittelalterlicher Rückständigkeit.

1) Band I, S. 940 ff. und S. 811 ff.
2) Ergänzungs-Heft, S. 23 ff. und S. 1 ff.
3) O. S. 655 ff. und S. 618 ff.

V.

Meine Ergebnisse und die Völker- und im besonderen die Religions-Geschichte.

Die Feststellung, daß die israelitischen Geschichten im alten und neuen Testament zumeist Absenker des babylonischen *Gilgamesch*-Epos sind, und daß auf diese israelitischen Geschichten nun wieder zahlreiche außerisraelitische Geschichten zurückzuführen sind, haben für uns eine grundsätzliche Umstellung ihnen gegenüber zur notwendigen Folge. Denn wir haben in ihnen in Zukunft statt Geschichte lediglich, jedenfalls aber durchaus in der Hauptsache, bloße Sagen zu erkennen. Dies gilt zunächst für die israelitischen Geschichten von Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Josua, Gideon, Jephthah, Simson, von dem Leviten vom Gebirge Ephraim, (Richter 17 ff.), von Josua II und Eleasar II (1 Sam. 6), von Samuel, Saul und David, von Jerobeam I., von Elias und Elisa, von Jonas, jedenfalls doch wohl in gewisser Weise von Esra und dem Hohenpriester Josua, aber weiter durchaus von den Geschichten von Jesus, von Paulus und jedenfalls z. T. auch von Petrus[1]).

Von anderen Geschichten des alten Testamentes wurde das ja längst angenommen, so von der Schöpfungs-Geschichte, von den Urvätern, von der noachischen Sintflut.

Aber damit ist der sagenhafte Inhalt der israelitischen Überlieferung nicht erschöpft. Schon in Band I haben wir vor allem durch eine Tabelle auf S. 749 f. ein in der ganzen gesamt- und nord-israelitischen Königs-Geschichte klar

1) Band I, S. 125 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.

erkennbares Dynastie-Wechsel-Schema nachgewiesen[1]) und damit den künstlichen Aufbau dieser sogenannten Geschichte. Und auf S. 752 desselben Bandes ließ sich ein bestimmtes künstliches Verhältnis zwischen chronologischen Zahlen für die Richter-Zeit und solchen für die gesamt- und nord-israelitische Königs-Zeit bloßlegen, das auf dessen ungeschichtliche Natur hindeutete. Weiter konnten wir schon in Band I (S. 551 ff. und S. 566 ff.) nachweisen daß das von David und von Salomo Erzählte unter dem Einfluß der assyrischen Geschichte, der von Salmanassar III. und Tiglatpileser III., steht. Im Ergänzungs-Heft haben wir aber derartige Beobachtungen bis auf die Zeit Nebukadnezars von Babylon einer- und die des Königs Joas von Israel andererseits ausgedehnt (a. a. O., S. 151 ff.).

Indem nun die israelitischen Sagen nach Indien, Ägypten, Griechenland, Rom und Germanien wanderten, wurden sie zu indischen, ägyptischen, griechischen, römischen, germanischen Sagen. Von diesen wird natürlich in der Hauptsache schon sowieso angenommen, daß sie wenigstens im wesentlichen Sagen und keine Geschichte sind. Indes immerhin gibt es doch Fälle, in denen man nicht ohne weiteres geneigt war und ist, an reine Sage statt wenigstens auch ein Gran Geschichte zu glauben. Aber dann spricht jetzt, solange nicht etwa die Geschichte Einzelheiten für sich reklamiert, die nunmehr nachgewiesene israelitische Herkunft einer Überlieferung entscheidend für deren sagenhaften Charakter im ganzen. Das letztere ist der Fall bei der Ilias-Sage, die als Ganzes aus der Saul-Samuel-David-Sage stammt, bei der Überlieferung von der Belagerung und Eroberung von Troja, die doch wohl zunächst auf die Belagerung und Eroberung von Rabbath-bene-Ammon und über diese auf eine Belagerung von Damaskus zurückzuführen ist (o. S. 342 ff. und S. 377 f.). Ebenso ist die Darstellung des Herakliden-Einfalls in den Peloponnes, mit seinem ganzen Drum-und-Dran, ein

1) Dazu eine wesentliche Feststellung von Dr. MANITIUS auf S. 751 f. a. a. O.

Abbild von der Moses- und Josua-Sage (o. S. 431 f.) und darum ungeschichtlich. Analoges gilt von der römischen Königs-Geschichte, welche die israelitische Ueberlieferung von Jakob bis Salomo, vielleicht auch bis Rehabeam, widerspiegelt und auch deshalb Sage ist (o. S. 451 ff.). U. a.

Nun sind die von israelitischen Sagen abgeleiteten Sagen in Griechenland u. s. w. für eine Erkenntnis der wirklichen Geschichte Israels zunächst auch durch das wichtig, was sie von der biblischen Ueberlieferung nicht bringen. Es mußte eigentlich schon längst auffallen und zum Nachdenken reizen, daß der Jahrhunderte umspannende Aufenthalt der Israeliten in Aegypten völlig bar jeder Ueberlieferung über irgendwelche besondere vermeintliche Ereignisse ist. Vorher die lange Jakob-Joseph-Sage, nachher die noch längere Moses-Geschichte, dazwischen nichts. Und das mußte eine Ermutigung für diejenigen bedeuten, welche nicht an einen ägyptischen Aufenthalt der Israeliten glauben. Jetzt treten zahlreiche griechische und andere aus Israel abgeleitete Sagen als Zeugen auf. Vermutlich die indische *Mahabharata*-Sage, jedenfalls aber die Um-Odysseus- und die Um-Jason-, die Um-Ilias-, die Um-Oedipus-, die Um-Herakles-Sage, die römische Königs-Sage, die Um-Sigurd-Siegfried- und die Um-Hamlet-Sage (o. S. 159 f., S. 227 ff., S. 300 ff. und S. 328 f., S. 370 ff. und S. 373 ff., S. 380 ff., S. 400 ff. und S. 424 f., S. 451 und S. 461 f., S. 495 ff. und S. 510, S. 591 f.), lassen, soweit diese Sagen-Figuren darin vertreten sind, auf einen Jakob und einen Juda alsbald einen Moses folgen und wissen alle nichts, gar nichts von einem ägyptischen Aufenthalt der Israeliten. Das heißt doch wohl: Die israelitisch-griechischen Sagen beweisen, daß ein ägyptischer Aufenthalt der Israeliten und eine Zwischenzeit zwischen Jakob und Moses ebenso ungeschichtlich sind wie Jakob und Moses selbst.

Wie die von israelitischen abgeleiteten griechischen Sagen nichts von einem ägyptischen Aufenthalt wissen, so auch nichts von Richter-Sagen zwischen Josua einer-

und Eli und Samuel andererseits. Die Sagen gehen von Moses und Josua alsbald zu Samuel, Saul und David über (o. S. 433 f., S. 452 f., S. 461 f., S. 579 ff.). Man könnte sagen, daß auch gar nichts anderes zu erwarten war. Denn diese Sagen bieten Genealogien und weisen den genealogischen Zusammenhang zwischen den Vorfahren z. B. eines Deiphontes-David und diesem selbst nach (s. o. S. 434 und die vorhergehenden Seiten); und so konnten die Richter, die keinerlei genealogische Verbindung zwischen den vor und den nach ihnen eingeordneten Israeliten überhaupt und einzelnen Israeliten hatten, völlig übergangen werden. Aber daß die israelitisch-griechischen Sagen-Reihen rein genealogischer Natur wären, läßt sich doch ganz gewiß nicht behaupten. Denn die Um-Herakles-Sage z. B. erwähnt Oxylus = Josua, obwohl er doch nicht mit Herakles = Moses verwandt ist; und in der römischen Königs-Sage werden Romulus = Moses I, Numa Pompilius = Moses II, Tullus Hostilius = Josua, Ancus Martius = Samuel, Tarquinius Priscus = Saul, Servius Tullius = David I und Tarquinius Superbus = David II nach der Reihe genannt, ohne daß etwa zwischen ihnen, abgesehen von den zwei Tarquinius, ein Descendenz-Ascendenz-Verhältnis bestände. Und darum muß das Fehlen der Richter in den Sagen-Reihen auffallen. Und die Richter-Sagen erscheinen auch nicht etwa außerhalb der genealogischen Reihen. Denn das eine Motiv mit dem Haare des Nisus und dem des Pterelaus (o. S. 410 f.; S. 440 f.) gehört gewiß ohne Frage als ein Gegenstück zu den Haaren Simsons, gehört aber wenigstens beim Nisus-Haar zu einer Jakob-Sage; und bei den näheren Beziehungen zwischen dieser und der Simson-Sage[1]) ist es durchaus möglich, daß es einmal auch in einer israelitischen Jakob-Sage, und dann zwar als ein Stück von deren Urias-Geschichte (!o. S. 71 ff. und S. 545 ff.) zu Hause gewesen ist. Somit kann man viel eher behaupten, daß die zusammenhängende israelitische Ueberlieferung, als sie bei den Griechen Aufnahme fand, noch keine Richter-

1) Band I, S. 391 f.

Sage kannte. Und der weitere Schluß ist erlaubt, daß die Richter-Zeit eine spätere gelehrte Konstruktion, d. h. aber ungeschichtlich ist.

Dafür, wie unsere Ergebnisse die Darstellung der Geschichte Israels kritisch beleuchten, noch ein paar besonders hervorstechende Beispiele: Wir hatten in Band I, S. 578 dafür eintreten müssen, daß Salomo nach einer ältesten Ueberlieferung nicht ein Sohn Davids war, daß er aus anderer Familie stammte, daß er durch Mord auf den Thron kam. Jetzt bestätigen das griechische, römische und germanische Sagen (o. S. 435 f.; S. 456; S. 553). Das ist für die wirkliche Geschichte keine umstürzlerische Tatsache, da Salomo jedenfalls in der Hauptsache sagenhaft ist[1]). Aber schließlich ist es ja auch bedeutungsvoll, daß die von einer israelitischen Sage abgeleiteten Sagen eine offenbar retuschierende Geschichtslüge innerhalb der Sage zerstören: Salomo als Sohn Davids ist eine Erfindung, die mit anderen zusammen wahrheitswidrig oder doch ohne Berechtigung eine Kontinuität des judäischen Königshauses bis auf dessen Untergang herstellte. Eine Kontinuität, die sich um so lächerlicher macht, als sie im krassesten Gegensatze zu dem sich fortgesetzt wiederholenden Dynastie-Wechsel in Nord-Israel (o. S. 708 f.) steht. Dieser Zerstörung der frommen Salomo-Legende gegenüber ist es schon weniger bedeutsam, daß nach unserem Nachweis (o. S. 583 u. s. w.) der verbrecherische David der Urias-Geschichte in der Sage ursprünglich von dem David als Schwiegersohn Sauls verschieden war[2]).

---

1) Ergänzungs-Heft, S. 153 f.

2) Bei der Vorliebe der israelitischen bezw. judäischen Ueberlieferung für König David wird wohl angenommen werden müssen, daß nicht der verbrecherische David der Urias-Geschichte den anderen David, sondern dieser jenen in sich aufgenommen hat, daß also der *Gilgamesch* „David" den Geliebten einer *Ischtar* durch Identifizierung mit sich um seine Sonderexistenz gebracht hat. In der Elias-Elisa-*Gilgamesch*-Sage und der Jesus-*Gilgamesch*-Sage steht ja übrigens ein König als ein Geliebter der *Ischtar* noch als Sonder-Figur neben dem *Gilgamesch*: König Ahab, Gemahl der Isabel, neben dem *Gilgamesch* Elisa, Herodes

Fortsetzung der Anmerkung auf nächster Seite.

Das Gesamtresultat ist für die Geschichte Israels katastrophal. Die alttestamentliche Überlieferung von der Urzeit an bis zu der Zeit, zu der die Israeliten in nähere Berührung mit den Assyrern kommen, löst sich in eitel mythischen Dunst und ein sagenhaftes Nichts auf. Die israelitische Überlieferung beginnt sich erst zu dieser Zeit ohne das alles verhüllende Gewand der Sage zu zeigen. Und wer sagt uns, ob nicht gar auch die Nachrichten aus dieser Zeit, so z. B. über die Invasion unter Sanherib, wenigstens z. T. aus assyrischen Quellen stammen?

Und somit stellt sich die entlehnte israelitische Sage in ihrem Abhängigkeitsverhältnis zu babylonisch-assyrischer Sage und Geschichte so dar:

Babylonische und assyrische Überlieferungen.	**(Süd-)israelitische entlehnte Überlieferungen.**
Schöpfungs-Geschichte.	Schöpfungs-Geschichte.
Ur-Könige.	Ur-Väter.
Einer der Ur-Könige, *Utanapischtim*-Xisuthros, mit der Sintflut-Geschichte.	Einer der Ur-Väter, Noah, mit der Sintflut-Geschichte für sich (s. u.).
Ur-Könige.	Ur-Väter.
Einer der Ur-Könige, *Gilgamesch*, dessen Taten im *Gilgamesch*-Epos erzählt werden. In diesem Epos wird auch die Sintflut erzählt.	Süd-israelitische „*Gilgamesch*-Sagen“, entstanden aus einer Verbindung der babylonischen *Gilgamesch*-Sage mit der babylonischen Sintflut-Geschichte und anderem.
Ereignisse aus den Regierungen assyrischer Könige von Salmanassar III. bis zu *Sinscharrischkun*-Sarakos und *Aschschuruballit*, dem letzten Könige von Assyrien.	Ereignisse aus den Regierungen gesamt- und nord-israelitischer Könige von David an bis zu Simri und Thibni von Nord-Israel.
Nebukadnezar erobert Jerusalem, usw.	Joas von Israel erobert Jerusalem, usw.

Antipas, Gemahl der Herodias, neben dem *Gilgamesch* Jesus (Ergänzungs-Heft, S. 103 ff., S. 159 ff.; o. S. 68 ff.; Band I, S. 626 ff., S. 851 ff.). Denn als solche, als „Geliebte“ der *Ischtar*, aber nicht etwa als *Gilgamesch*-Figuren neben einem zweiten, einem Haupt-*Gilgamesch*, müssen wir natürlich (und zwar gegen Band I) David als Gatten der Bathseba, Ahab als den der Isabel und Herodes Antipas als den der Herodias betrachten.

Und die Alttestamentler? Vielleicht interessiert es sie in diesem Zusammenhange, daß vor allem die Wiedergabe palästinensischer Namen bei Sanherib zeigt, daß der Konsonanten-Text unseres alten Testaments vielfach jünger ist als die dafür allgemein angenommene Abfassungs-Zeit. Über diese Tatsache, welche für die biblischen Urkunden eine weitere Warnungstafel nötig macht, ein andermal.

In diesem Bande behandeln wir grundsätzlich nur die über Israel durch andere Völker entlehnten großen Buch-Sagen. Aber zu deren Aufhellung haben wir vielfach mit ihnen verwandte andere Sagen bezw. Märchen aus allen Weltgegenden herangezogen, die, wie jene Sagen, auf das *Gilgamesch*-Epos zurückgehen. Wir haben einen noch merkwürdig gut erkennbaren Absenker letztlich der *Ischtar-Gilgamesch*-Episode des Epos in Irland nachgewiesen (o. S. 73 f.), oder eine Verwandte der Jakob-Laban- und der Jason-Aeetes-Sage in China (o. S. 312 ff.), oder zwei verhältnismäßig nahe Verwandte des ägyptischen, aus Israel stammenden Brüder-Märchens auf Ponape in der Südsee (o. S. 85), oder eine „Südsee-Odyssee" auf den Fidschi-Inseln und auf Samoa (o. S. 232 ff.), oder eine *Gilgamesch*-Xisuthros-Episode mitten in Amerika (o. S. 695 f.), usw. Sprechen wir von der Bedeutung meiner Ergebnisse für die Geschichte der Menschheit, so dürfen auch diese Märchen-Funde gewiß nicht unerwähnt bleiben. Denn sie zeugen von Wanderungen im kleinen und vielleicht auch im großen, die die Menschen z. T. jedenfalls auch schon in alter Zeit überallhin auf der Erde geführt haben. Den Verlauf dieser Wanderungen können wir jetzt noch nicht feststellen. Aber gerade diese Märchen werden an ihrem Teile dazu beitragen, sie festzustellen. Vor allem denke ich dabei an Märchen wie das o. S. 695 ff. besprochene aus Nordamerika, das eine fast wundersame Verbindung zwischen Asien und Nordamerika, doch wohl sicher in vor-columbischer Zeit, enthüllt. Aber es gibt auch noch andere Märchen in Nord- und auch in Süd-Amerika, welche uns sehr zu denken geben. Ganz besonders muß uns interessieren, daß, wie die aus Israel entlehnten oben besprochenen Sagen, so auch die Welt-

märchen in ausgedehntem Maße letztlich israelitischen und im besonderen judäischen Ursprungs sind und so ein neues Zeugnis von der Wichtigkeit der Israeliten und speziell der Judäer für Handel und Verkehr ablegen.

Wir haben von der Bedeutung unserer Ergebnisse für die Geschichte, d. h. die Feststellung der wirklichen Geschichte der Menschheit, gesprochen und dabei Dinge erörtert, die wichtig genug sind. Aber diese bedeuten doch ein Nichts gegenüber der Erkenntnis, daß die von Millionen und Hunderten von Millionen wenigstens im wesentlichen für geschichtlich gehaltenen Überlieferungen über die vermeintlichen Gründer der sogenannten Offenbarungs-Religionen von Moses, Jesus und Buddha sich in Märchen und Sagen, in *Gilgamesch*-Sagen auflösen, daß für Jesus Paulus als Zeuge wegfällt, weil auch er mit seiner Vita, vor allem einer *Gilgamesch*-Sage, eine Erfindung frommen Fabulierens ist[1]), daß sogar der Name Jesu — mit anderen Namen der evangelischen Geschichte zusammen — ein Zubehör seiner Sage, also ungeschichtlich ist (o. S. 685f., und vgl. u. S. 719 ff.). Und was bedeutet weiter der Zusammenbruch der alttestamentlichen Geschichte gegenüber der Erkenntnis, daß zum mindesten der ganze Aufbau des Lebens Mohammeds sagenhaft ist, weil ein Abklatsch alt-testamentlicher, aber auch neutestamentlicher Überlieferungen? S. o. S. 1 ff.

Wenn dann die Mohammed-Sage gerade in wesentlichen Punkten auf eine David-Sage zurückgeht und auch vielerlei von der Moses-Sage, dazu aber die neutestamentlichen Kindheits-Geschichten Jesu in sich aufgenommen hat, so muß die schon als erwiesen betrachtete Beeinflussung des Islam durch das Judentum doch wohl als eine viel tiefer gehende betrachtet werden, als bisher angenommen wurde; und meine Formulierung, daß der Islam arabisiertes Judentum sei (o. S. 67), bedarf zum mindesten wohlwollendster Erwägung. Vielleicht ist auch für „arabisiertes

1) Band I, S, 125 ff.; S. 811 ff. und S. 940 ff.; Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.; o. S. 1 ff. und S. 618 ff.

Judentum" „arabisiertes Judenchristentum" einzusetzen. Und wenn das Leben Buddhas ein Abbild des Lebens Jesu bezw. eines Jesus-Elias ist, dann ist der Frage nicht aus dem Wege zu gehen, wie weit der Buddhismus von einer Religion abhängig ist, als deren Begründer ein Mann mit einer Vita wie der Jesu gilt. Diese Religion braucht ebenso wenig gerade unser Christentum zu sein wie die von Elias, dem Sagenverwandten Jesu, vertretene Religion gerade das Christentum ist.

Bei alledem ist nun aber durchaus festzuhalten, daß neben der Sage wirkliche Geschichte durchscheinen kann und wirklich durchscheint. Omri und Ahab zur Zeit der sagenhaften Propheten Elias und Elisa sind ja geschichtlich, sind wenigstens etwa um die Zeit Könige gewesen, in die sie die israelitische Ueberlieferung hineinsetzt. Aber ob das von ihnen Berichtete der Geschichte entspricht, ist freilich sehr zweifelhaft. Die Naboth-Geschichte ist z. B. fraglos eine bloße Sage[1]). Auch sonst kann man die Frage diskutieren, ob nicht in israelitischen und aus ihnen entlehnten Sagen ein irgendwie beschaffener geschichtlicher Kern steckt. In gewissen Episoden, „*Chumbaba*-Episoden", hören wir von einem „Juda-Verrat"; diese *Chumbaba*-Episoden aber handeln vielfach von einem Kampfe oder doch irgend einem Vorgehen des *Gilgamesch* gegen Jerusalem oder Nachbar-Gebiete[2]). Und zu einer *Chumbaba*-Episode gehört in israelitischen Tochter- und Tochter-Tochter-Sagen etwas wie ein Untergang aller Jakob-Söhne bis auf einen, der gelegentlich als ein Juda charakterisiert wird (s. o. S. 158 f.; S. 220 f.; S. 328 f.; S. 380; S. 408 f.; S. 481 f.). Was soll das bedeuten? Diese Frage beweist, daß es etwas bedeuten kann und vielleicht in unseren biblischen Sagen nicht festgehaltene geschichtliche Verhältnisse widerspiegelt. S. Ergänzungs-Heft S. 100 f. und o. S. 158 f. Vgl. auch o. S. 159.

Wie die aus israelitischen Überlieferungen entlehnten Sagen, weil aus älteren als unseren biblischen entlehnt, helfen können, deren ursprünglichere Gestalt zu rekonstru-

1) Band I, S. 626 ff.; o. S. 397 f. und S. 541 f.

2) Ergänzungs-Heft, S. 97 ff. und zuletzt S. 485 ff.

ieren und dabei auch der geschichtlichen Wirklichkeit näher zu kommen, so können sie uns auch ein richtigeres Bild von israelitischen geschichtlichen Zuständen schaffen als es aus unserer Bibel zu gewinnen ist. Das gilt z. B. von der altisraelitischen Religion. Die Odyssee stammt aus einer Moses- und einer Jakob-Sage, diese beide aus der *Gilgamesch*-Sage (o. S. 197 ff. und S. 176 ff.). Nun erscheint in Odyssee I, einer Moses-Sage, der göttliche Xisuthros als der mythische Herr der Winde, in unserer Moses-Sage aber als Balak, König von Moab; erscheint in Odyssee I die leuchtende Göttin *Ischtar* noch als die Göttin Circe, in Odyssee II noch als die Göttin *Lampetie*, die „Leuchtende"; erscheint in Odyssee II der Gott *Anu*, der den Himmels-Stier geschickt hat, als der Sonnen-Gott Helios, dem die Thrinacia-Rinder gehören; erscheint die auf dem Thron des Meeres sitzende Göttin *Siduri* als die Göttin Calypso. Folglich haben auch die Israeliten zur Zeit der Entlehnung ihrer Jakob- und ihrer Moses-Sage noch eine ganze Reihe von Göttern und Göttinnen gehabt, und folglich bestätigt die griechische Sage für eine vorliterarische israelitische Zeit den Polytheismus. Um bei der *Siduri* = Calypso zu bleiben, so läßt sich die Existenz einer der *Siduri* und der Calypso ähnlichen Göttin in Israel weiter aus der Peleus-Sage erweisen, in welcher *Siduri* durch die Nereide Thetis vertreten wird, oder aus der *Mahabharata*-Sage, in welcher sie durch die im Wasser lebende weibliche Schlangen-Gottheit - *Ulupi* vertreten ist (o. S. 374 und S. 154). Und ein besonders hervorzuhebendes Beispiel der Art ist es, daß sich die Kriegs-Göttin *Ischchara-Ischtar* über die alttestamentliche Lea und die griechische Medea, Anaxo und Deianira hinweg noch als die kampfesfreudige Hild, als die Walküre Hliod und als die Walküre Brynhild erhalten hat (o, S. 311 f. und S. 465 f.; S. 407 und S. 481 und Anm. 3; S. 426, S. 510 und S. 514 und Anm.). Das bedeutet, daß Lea, die Gattin Jakobs, sich in vorbiblischer Zeit noch als Kriegerin im israelitischen Pantheon befand!

Ob auch dgl. keinen Alttestamentler aus seinem seligen Nirwana-Frieden aufstört?

VI.

Die Ungeschichtlichkeit christlicher Fest-Legenden, der Weihnachts-, der Gründonnerstag- und Abendmahl-, der Karfreitag-, der Oster-, der Himmelfahrt- und der Pfingst-Legende.

Zu den von unseren Ergebnissen betroffenen, vermeintlich ganz oder doch irgendwie geschichtlichen Ereignissen gehören auch die Fest-Legenden für christliche Feste.

Eine Tötung aller Erstgeborenen der Ägypter vor einem Auszuge aus Ägypten hat niemals stattgefunden[1]). Die in 2 Mos. 2 f. gegebene geschichtliche Begründung für die jüdische Passah-Feier ist schon deshalb eine Erfindung und entspricht keinen Tatsachen. Aber mit unseren großen christlichen Festen steht es nicht anders. Unsere Feste im Laufe eines Kirchenjahres, vom Weihnachtsfeste an, knüpfen an Ereignisse im Leben Jesu, d. h. innerhalb seines Lebens nach den Evangelien, an. Da dieses Leben aber keine geschichtliche Grundlage hat[2]), so läßt sich allgemein sagen, daß auch unsere großen christlichen Feste einer durch die Geschichte gebotenen Begründung entbehren.

Zu dieser allgemeinen Einstellung gegenüber der Gesamtheit der christlichen Feste kommt eine spezielle Einstellung zu den meisten von ihnen auf Grund der Tatsache, daß sich die mit ihnen verknüpften Festlegenden im einzelnen als ungeschichtlich nachweisen lassen.

Unsere Weihnachts-Legende hat keine Parallelen in den übrigen *Gilgamesch*-Sagen, ebensowenig im babylonischen

1) Band I, S. 143; o. S. 671 ff. und S. 710.

2) Band I, S. 811 ff.

Original, dem *Gilgamesch*-Epos, noch auch sonstwo. Es läßt sich daher deren Ungeschichtlichkeit nicht auch noch durch solche Parallelen nachweisen.

Von der Gründonnerstag- und Abendmahl-Legende haben wir aber in Band I, S. 900 ff. festgestellt, daß sie sich aus einer Xisuthros-Sage innerhalb einer *Gilgamesch*-Sage entwickelt hat, aus einer Sage von dem auf dem Sintflut-Berge opfernden und dann von seinen Angehörigen scheidenden Xisuthros. Die Legende von der Einsetzung des Abendmahls ist also ungeschichtlich. Und wenn der Verfasser des ersten Korinther-Briefes in Kap. 11,23 behauptet, daß er diese Legende vom Herrn selbst empfangen habe, so ließe sich dazu im allerbesten Falle sagen, daß er eine Vision erlebte, der nichts Tatsächliches zugrunde lag. Aber vermutlich ist diese Vision nach S. 29 f. unseres Ergänzungs-Heftes zu beurteilen, nämlich als eine Mystifikation eines Mannes, der sich im Dienste seiner Religion fälschlicherweise, aber in frommer Absicht, für einen Apostel Paulus ausgab.

Die Karfreitag-Legende erzählt, daß Jesus auf Befehl des Statthalters Pilatus gekreuzigt wird. Aber die Polykrates-Sage zeigt, daß diese Kreuzigung jedenfalls schon vor Herodot zur Jesus-Geschichte gehörte (o. S. 655 ff.). Selbst wenn somit die Kreuzigung Jesu an sich geschichtlich wäre, so wäre sie nicht erst zu Pilatus' Zeit, sondern bereits viele Jahrhunderte vorher geschehen. Eine Kreuzigung Jesu zu Pilatus' Zeit und durch Pilatus ist also ungeschichtlich. Die Saul-Sage, eine Parallelsage der Jesus-Geschichte, macht aber mit ihrer Aufhängung der Leiche Sauls und deren heimlichem Begräbnis durch seine Freunde die Kreuzigung Jesu schon an sich höchst zweifelhaft[1]). Indes wir dürfen unbedenklich noch weiter gehen und behaupten: Durch den Gesamtausgang der Saul-Sage wird die Kreuzigung Jesu aus der Geschichte gestrichen. Denn die Saul-Sage ist, dies zunächst, außer der auch gerade mit der Jesus-Sage enger verwandten Elias-Elisa-Sage

1) Band I, S. 918. Vgl. o. S. 346.

(o. S. 618 ff. usw.), die einzige alttestamentliche *Gilgamesch*-Sage, die an ihrem Ende eine *Chumbaba*-Episode hat[1]), also ebenso wie die Jesus-Sage[2]). Während aber Elisa in der Episode, die der mit Jesu Gefangennahme entspricht[3]), wieder seine Freiheit erlangt, findet Saul in der entsprechenden *Chumbaba*-Episode seinen Tod, und ebenso Jesus, ebenso Polykrates, als ein Jesus (o. S. 655 ff.); und aller Wahrscheinlichkeit nach erlangt auch Paulus, ein naher Sagen-Verwandter Jesu[4]), nach seiner der Gefangennahme Jesu parallelen Gefangennahme[5]) seine Freiheit nicht wieder. Und, wenn auch der Juda-Verrat ein altes Zubehör einer unglücklich verlaufenen *Chumbaba*-Episode ist[6]), so ist es doch beachtenswert, daß auch Sauls unglückliche *Chumbaba*-Episode mit einem — wenn auch nur beabsichtigten — Juda-Verrat verknüpft ist[7]), und ebenso die entsprechende *Chumbaba*-Episode der Elisa-Sage[8]), ebenso aber weiter die der Jesus-Sage, der Polykrates-Sage (o. S. 655) und vielleicht auch die der Paulus-Sage[9]). Die Saul-Sage zeigt aber ferner, wenn auch dem Sagen-Schema gemäß, eine Vorherverkündigung des Todes ihres *Gilgamesch*, nämlich Sauls[10]), und ebenso die Jesus-, die Polykrates- (o. S. 655), die Buddha-Jesus- (o. S. 637 f.), die Paulus-Sage[11]). Und Saul geht gleichwohl dorthin, wo ihn der Tod erwartet, und ebenso Jesus, Polykrates, Buddha und ähnlich Paulus. Und dieser Saul hat den gleichen Namen (vgl. o. S. 686 f.), ist nebenbei auch des gleichen Stammes, nämlich Benjamin, wie der andere Saul, Saulus-Paulus[12]), der nahe Sagen-Verwandte Jesu. Und Hand in Hand mit allen diesen Berührungen der Saul-Sage gerade mit einer Gruppe näher zusammengehöriger *Gilgamesch*-Sagen geht nun, daß Jesus gekreuzigt, Polykrates als ein Jesus getötet und dann gekreuzigt oder gepfählt (o. S. 655),

1) Band I, S. 465 ff.; S. 683 ff.
2) Eb., S. 903 ff.
3) Eb., S. 903 ff.
4) Ergänzungs-Heft, S. 1 ff.
5) Eb., S. 3.
6) Ergänzungs-Heft, S. 97 ff.
7) Band I, S. 465 f.
8) Ergänzungs-Heft, S. 101 f.
9) Ergänzungs-Heft, S. 99.
10) Band I, S. 452 ff.
11) Ergänzungs-Heft, S. 3.
12) 1 Sam. 9,1 ff.; Römer 11,1.

Saul aber getötet und dann an, nicht etwa auf einer Stadtmauer irgendwie angebracht, also angenagelt oder aufgehängt wird[1]). Hiermit dürfte es in der Tat endgiltig erwiesen sein: Jesu Kreuzigung gehört seiner *Gilgamesch*-Sage an, ist somit ungeschichtlich. Dabei wäre eine Kontamination der Jesus- durch eine Saul-(und David-)Sage nicht undenkbar.

Die Oster-Legende ist die Auferstehungs-Geschichte. Von ihr haben wir im Ergänzungs-Heft, S. 48 ff. nachgewiesen, daß sie sich, so befremdlich das auch dem naiven Laien erscheinen mag, aus dem Heraustreten *Gilgameschs* aus dem finsteren Berg-Tore und der Begegnung mit der *Siduri* entwickelt hat, daß sie also auf der *Gilgamesch*-Sage basiert, folglich ungeschichtlich ist. Zum Motiv einer Auferstehung in Babylonien s. übrigens ZIMMERN in *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.*, LXXVI, S. 36 ff. und unser Ergänzungs-Heft, S. 53.

Das Himmelfahrts-Fest feiert Jesu Himmelfahrt, und das Pfingstfest die Ausgießung des heiligen Geistes auf seine Jünger. Verwandtschafts-Parallelen dazu sind Mosis Hineingehen zu Gott in die Wolke auf dem Sinai und das spätere Herabkommen von etwas von seinem Geiste auf 70 Aelteste, ferner die Himmelfahrt des Elias und das danach geschehende Herabkommen von $^2/_3$ seines Geistes auf seinen Jünger Elisa[2]). Die gleiche Folge von Himmelfahrt- und Pfingst-Legende in der Jesus-Sage sichert diesen beiden Legenden die Verwandtschafts-Parallelität mit Entsprechendem in der Moses- und in der Elias-Elisa-Sage, also ihre Ungeschichtlichkeit. Einerlei, ob etwa die beiden Jesus-Geschichten, statt bodenständige Stücke der Jesus-Sage zu sein, vielmehr aus dieser Elias-Elisa-Sage entlehnt sein sollten (s. dazu unten). Moses- und Elias-Elisa-Sage gehören ebenso zu den *Gilgamesch*-Sagen wie die Jesus-

1) 1 Sam. 31,10. Dieser Behandlung Sauls entspricht die Behandlung der Leiche des Hektor durch Achilles (o. S. 346); diese wird aber an Achilles Wagen gehängt. Das mag weiter dafür sprechen, daß Sauls Leiche aufgehängt wird.

2) Band I, S. 148 f.; 4 Mos. 11,25; Band I, S. 601 ff. und S. 994 ff.

Sage. Folglich sind die zwei Legenden letztlich babylonischen Ursprungs, die Himmelfahrt Jesu dabei ein Seitenstück, d. h. eine Verwandtschafts-Parallele, auch zur Himmelfahrt des indischen *Ardschuna*, des Herakles, des Romulus, zu dem Verschwinden Kei-Chosros und gewiß auch zu dem des nordamerikanischen Indianers *Mänäbusch* (o. S. 694). Die Himmelfahrt spiegelt indes keine *Gilgamesch*-Episode wieder, sondern die Entrückung des babylonischen Sintflut-Helden Xisuthros zu den Göttern nach der Sintflut, welche in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in die *Gilgamesch*-Handlung aufgenommen worden ist. Einerlei, wie schon oben bemerkt wurde, ob Jesu Himmelfahrt ein originaler Bestandteil der Jesus-Sage ist, oder etwa aus einer Sage wie der Elias-Elisa-Sage entlehnt sein sollte. Diese Alternative muß immerhin zur Erörterung gestellt werden. Denn 1. mußte eine Himmelfahrt Jesu, als ein Abbild von der Entrückung des Sintflut-Helden, statt, wie in unserer Jesus-Sage, hinter Jesu Auferstehung gedacht zu werden, eigentlich hinter einem Abbild der Sintflut, also mitten in der Jesus-Sage erzählt werden; und 2. finden wir an einer solchen Stelle zwar nicht etwa einen Reflex von Xisuthros' tatsächlicher Entrückung zu den Göttern, doch aber eine Ankündigung von Jesus' als eines solchen Xisuthros in Aussicht stehendem Verschwinden, nämlich beim Evangelisten Johannes[1]). Diese Stelle ist aber die Stelle der Sintflut-Geschichte[1]). Indes verschwinden tut ja Jesus an dieser Stelle noch nicht, kann es ja auch noch nicht, weil ja seine *Gilgamesch*-Sage verlangt, daß er vorher noch gekreuzigt und begraben wird und dann wieder aufersteht. Das Verschwinden selbst denkt sich der Evangelist somit natürlich hinter der Auferstehung, dort also, wo sich eine synoptische Tradition die Himmelfahrt denkt. Das bedeutet aber doch, daß ein Zusammenhang zwischen dieser Himmelfahrt an neuer Stelle und deren Ankündigung innerhalb einer „Sintflut-Erzählung" an alter Stelle besteht, daß somit Jesu nach seiner Aufer-

1) Joh. 13,33, 16,5 ff. Dazu Band I, S. 990 f.

stehung erfolgende Himmelfahrt von Anfang an derselben Sage, einer Jesus-Sage, angehört hat wie die Ankündigung seines Verschwindens mitten in seiner Sage an alter Stelle. Die Jesus-Sage mußte Jesu Himmelfahrt hinter seine *Gilgamesch*-Sage einordnen, wenn sie Jesus als einen Xisuthros für immer verschwinden ließ. Wie sich die israelitische Überlieferung sonst mit der Entrückung eines Xisuthros-*Gilgamesch* innerhalb einer israelitischen *Gilgamesch*-Sage abgefunden hat, haben wir ja schon mehrfach erörtert: In der aus Israel entlehnten indischen *Mahabharata*-Sage kehrt ein „Xisuthros" nach seiner Entrückung wieder zu den Menschen zurück, in der Herakles- und Romulus-Sage aber kehrt der entrückte Xisuthros, bemerkenswerterweise gegen eine jüngere Gestalt von deren Vorlage, unsere Moses-Sage, nicht zu den Menschen zurück. U. a. S. unser Ergänzungsheft, S. 77 ff. u. s. w.

Die Moses- und die Elias-Sage zeigen schon mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß der heilige Geist, der am Pfingstfeste auf die Jünger herabkommt, ursprünglich etwas von dem Geiste des gen Himmel gefahrenen Jesus als eines Xisuthros war. Denn auf die 70 Aeltesten kommt etwas von Moses-*Gilgamesch*-Xisuthros' Geist, und auf Elisa kommen $^2/_3$ vom Geiste des Elias als eines Xisuthros herab[1]). Dasselbe Johannes-Evangelium, das uns, im Unterschiede von den Synoptikern, inmitten der Jesus-Sage einen Hinweis auf Jesu Himmelfahrt erhalten hat, bietet uns nun auch eine bemerkenswerte Stelle, die uns zeigt, daß wenigstens das Johannes-Evangelium unter dem heiligen Geiste Jesu Geist versteht, daß somit am Pfingstfeste doch wohl etwas vom Geiste des gen Himmel gefahrenen Jesus als eines Xisuthros herabkommt. Denn nach Joh. 20,22 bläst Jesus seine Jünger an und verleiht ihnen so den heiligen Geist (den „heiligen Hauch"). Es scheint so, als ob diese Verleihung des „heiligen Geistes" im Johannes-Evangelium ein Gegenstück zu der Ausgießung des heiligen Geistes nach der Apostel-Geschichte ist. Und

1) Band I, S. 995.

das wird auch so sein. Aber dasselbe Johannes-Evangelium meint in Kap. 14,16 ff., 26 und 16,13 ff. doch fraglos noch etwas Anderes, als was in Kap. 20,22 geschieht, nämlich eine Geist-Ausgießung wie nach der Apostel-Geschichte. Weitere Erwägungen über allerletzte Ursprünge der Pfingst-Legende Band I, S. 995 ff.

In der uns erhaltenen babylonischen Sage findet sich nicht mit Sicherheit etwas einer Geist-Ausgießung nach Xisuthros' Entrückung Vergleichbares. Daß aber gleichwohl derartiges hinter der babylonischen Sintflut-Geschichte für sich, d. h. hinter der, nicht wie in den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen mit der *Gilgamesch*-Handlung verschmolzenen, babylonischen Sintflut-Geschichte, dagewesen ist, lehrt doch wohl die in 1 Moses 11 erzählte babylonische „Sprachverwirrung“ infolge des Turmbaus, des ersten bemerkenswerten Ereignisses nach der biblichen, aus Babylonien entlehnten, noachischen Sintflut. Denn diese „Sprachverwirrung“ berührt sich doch merkwürdig mit dem „Zungenreden“ in allen möglichen Sprachen am Pfingstfeste. Vom Turmbau und der damit verknüpften „Sprachverwirrung“ redet bekanntlich auch Berossus[1]), und immerhin bemerkenswerterweise läßt er den Turm durch Winde zerstört werden, worauf dann die „Sprachverwirrung“ folgt. Ob nun dem Berichte des Berossus letztlich nur die oder eine Ueberlieferung wie die in 1 Mos. 11 vorlag oder wenigstens auch eine echt babylonische Ueberlieferung[2]), so geben wegen des beim Pfingst-Wunder gehörten Getöses wie von einem heftigen Winde die Winde bei Berossus jedenfalls doch zu denken, und sie begünstigen vielleicht die Vermutung, daß auch zwischen der babylonischen „Sprachverwirrung“ und der „Sprachverwirrung“ am Pfingst-Feste ein Zusammenhang besteht.

---

1) Eusebius, Chronica ed. SCHOENE I, Sp. 33 f.

2) Dazu GEFFKEN in den *Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss.* N. F. 1900, S. 88 ff. und BOUSSET in der *Zeitschr. f. d. neutest. W.* 1902, S. 23 ff.

Ich bin vorerst am Ende. Indes — nach wievielen Jahrzehnten werden die Gelehrten und Weisen von all dem oben Gesagten auch nur hören wollen? Und nach wievielen Jahrhunderten oder Jahrtausenden werden bei den Ungelehrten und Einfältigen in allen Völkern die neuen Tatsachen lebendig zu werden beginnen? Und wann in fernster Zukunft werden alle, die im knechtenden Dämmer dahinleben, in die göttliche Helle der Wahrheit sehen wollen?

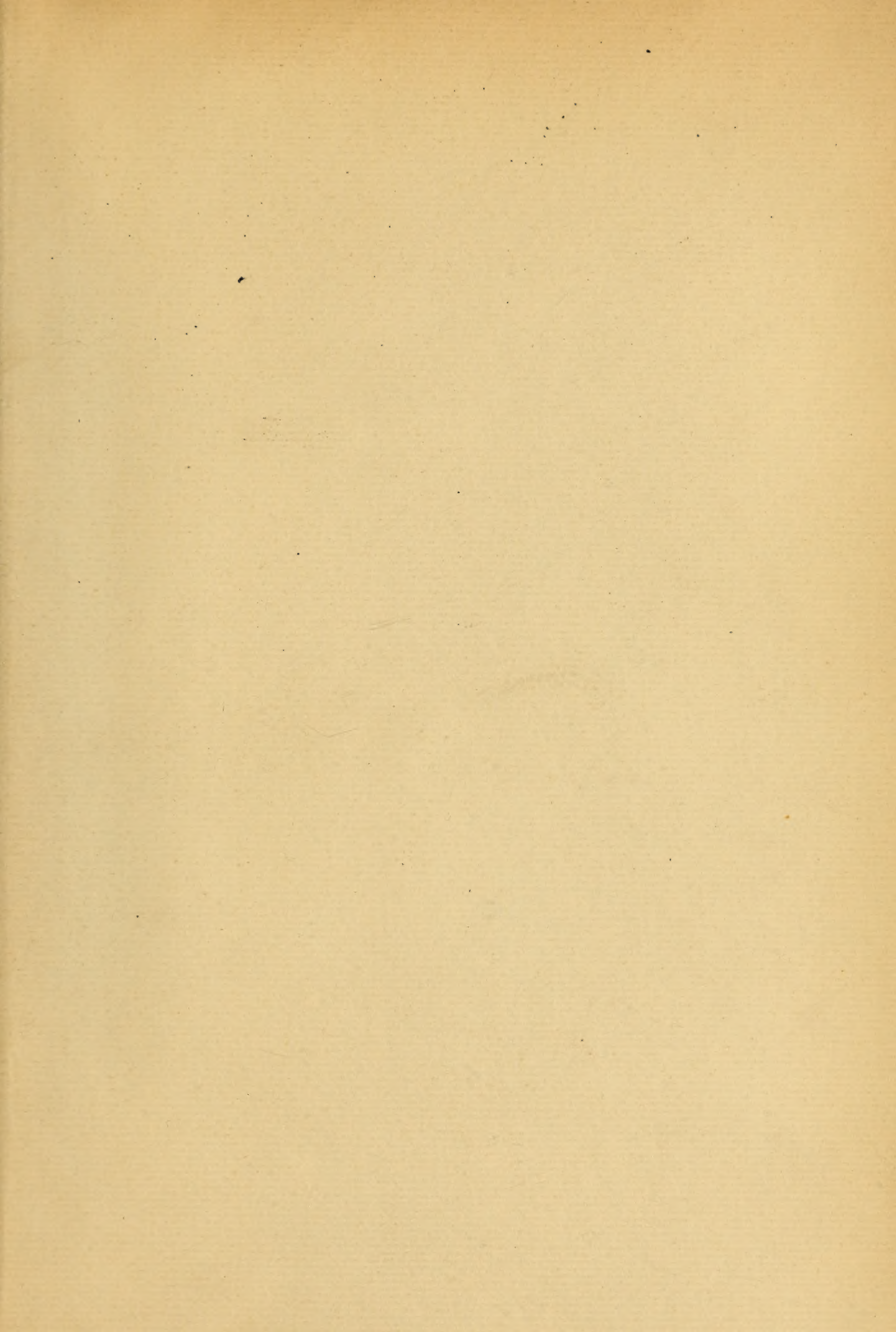
Wir aber schreiten aufwärts, hin zum Licht,
und was die andern lästern, schert uns nicht.
Der Mann war immer noch sich selbst genug,
der, stolz und frei, nur nach der Wahrheit frug.

Inhaltsverzeichnis:

Die israelitischen *Gilgamesch*-Sagen in den Sagen der Weltliteratur.



Druck
Bernhard Rindt
Kirchhain
* * *






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 22 12 08 001 8